





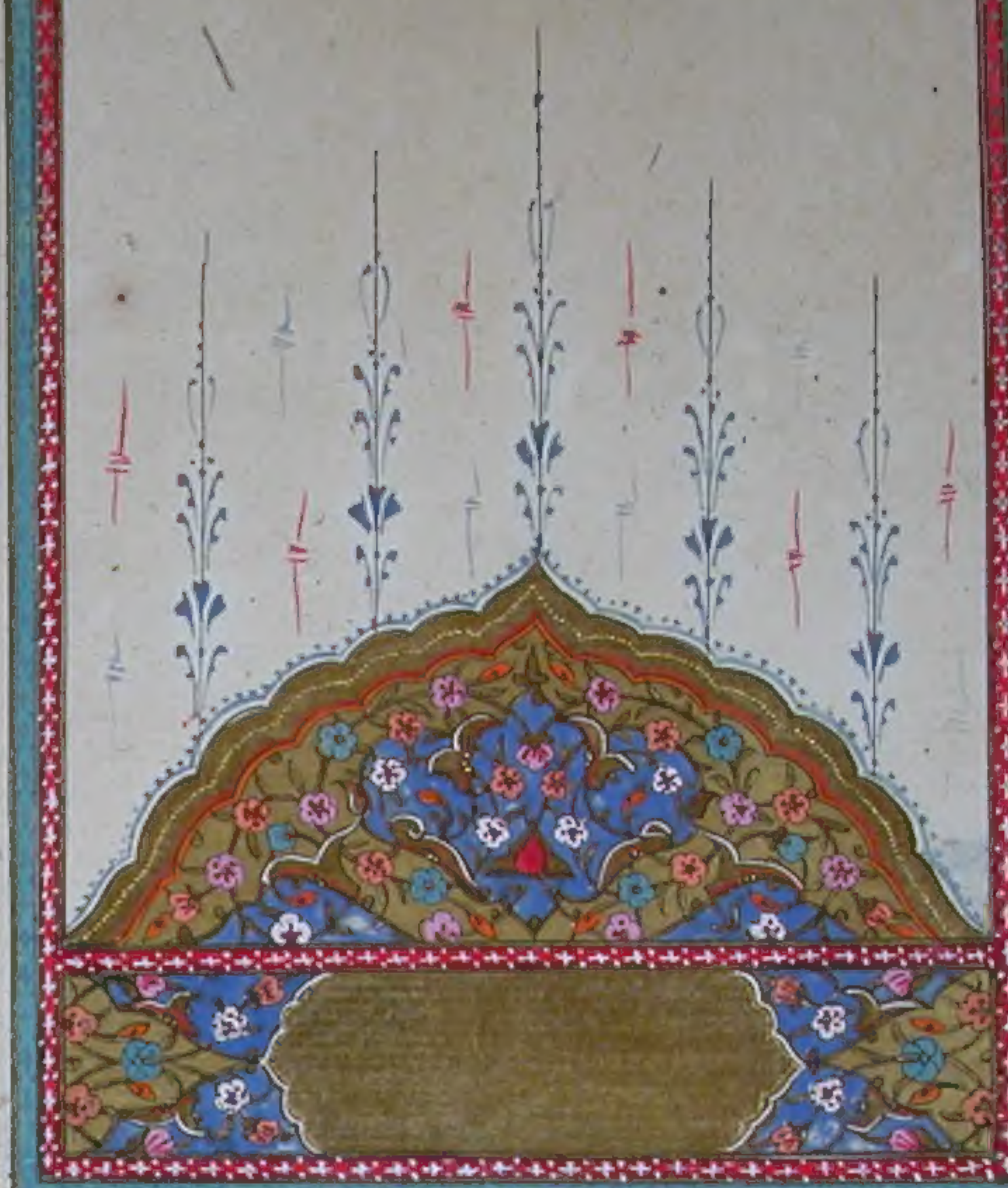
وقف سلطان الامام وعلية اسد على اخصه العام والخاص
 السلطان السلطان اسد احمد خان
 اجود لا زال حافظا كونه الدائم عن عهده
 الكفره والمعاصي وانا الدائم له
 اسد على المصطفى
 ما وفاقا
 اسد
 عمره

سلك النظام على مقتضى المواقف
 لا براهمم الجلبى كخطه



٢٠
 ١٦١
 ٧٤٨

Saliymanlye U. Kütüphanesi	
Kısmi	Hamidiye
Yeni Sayı	748
Eski Sayı	



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي ايدنا في مواقف توحيد باقامة الحج • واطلنا
على مقاصد توحيد فحينما بها على اكل فج • فاستقت جوهر
كلامنا منتظمة العقود • وتجلت ابحار افكارنا ماسة
القدود • والصلوة والسلام على متم دائرة الدين المستقيم
وعلى اله وصحبه حملة عرش الشرع القديم **وبعد** فيقول
الفقير ابراهيم الحلي الخفي عامله الله بمزيد لطفه الخفي
لما رايت مختصر المواقف المسمى بجواهر الكلام للقاضي
عضد الدين • اجمع في فن الكلام • حيث احتوى على الدليل
والتعليل • ولم يترك من المواقف الا القليل • نتيجة
شرحها يظهر اسرار • ويدني لطالبه ثماره • وكشف
عن وجوه خرائد النقاب • ويرفع عن ابواب مخدرا له
الحجاب • وسميته سلك النظام • لجواهر الكلام •
وجعلته هدية لحضرة هرمدين المأرب • ومحط

رجال الاماني والمطالب • اصفي التدبير والحج • تح
الامال والرجا • نهارة بين عطية يسريها • وقضية
ينضيها • وليله بين توجهات قلبية • توجهك تجليك
غيبية • كاسر الاكاسر • جابر الجبابرة • واسطة
عقد الوزر • وانسان عين الامر • قاطع عروق
الشرك • بسيفه البتار • ومفرق شمل الافك
بعامله الخطار • الا • وهو الوزير الاعظم
صاحب السيف والقلم • منبع الجود والكرم • مؤ
على ياشا • انجز الله تعالى له من امانته ما شاء •
ولا زالت ابرة وجهه باهية الانوار • وروضة
وزارته زاهية الانوار • ما تقارب الملوان • وكو
الجديان • امين امين لا ارضى بواحدة • حتى ازيد
عليها الف امينا • وها انا فيض في المقصود •
مثوكلا على الصمد المعبود • خطبتا انا احتاج
المقام • وموجزا اذ اتضح الكلام • **فاقول** قال المصنف
قدس سره الكثر متمنا بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي
علم الخط بالقلم للقيده العلوم ويعلم به البعيد علم الانسا
ما لم يعلم بخلق القوى ونصب الدلائل وانزال الانيات
وصلى الله على نبيه محمد واله وسلم هذه المعاني المرتبة
الموجودة في الذهن فقط على تقدير تقدم الديباجة
على الرسالة اوفيه وفي اللفظ اوفيهما وفي الكتابة على تقدير
تقدمها على الديباجة عبر عنها بهذه لتزيلها منزلة المحسنة
المشاهدة مبا لفة في كمال تعينها وتميزها اعتناء بشان
الحكم او رمزا الى انها سهلة التناول قريبة المأخذ كالامور
المحسوسة جواهر الكلام استعارها للمعاني اول الالفاظ

ايضا وقوله نظمها في سلك الاختصار ترشيدان لها
لتسهيل الحفظ والاستظهار اى القراءة عن ظهر القلب
وهذا ناظر الى اللفظ واسارة الى العقل بالملكة والضبط و
الاستحضار وهذا ناظر الى المعنى واسارة الى العقل بالفعل
فمن اراد ان يكون ذا حظ وافر من الصناعة كانه ومن رام
الارتقاء الى ذروتها العليا اعانه وخدمتها بحاضرة
من احاط من الكمال بشطريه العلم والعلي وجاز المجد من طرفيه
الدينى والدينى فهو الطود الجبل الاشم المرتفع الذى يناطح
قمة راس الجوزاء ناظر الى المجد الدينى والشجرة الطيبة التى
اصلها ثابت وفرعها فى السماء ناظر الى المجد الدينى سلطنة
الوزراء فى العالم مستخدم ارباب السيف ناظر الى المجد
الدينى والقلم ناظر الى المجد الدينى غياث الدنيا والدين وابن
رشيدهما اى الدنيا والدين محمد المحمود ستره وعلته فى الملائين
الاعلى والاسفل وابن حميدهما اى الملائين لازالت الافلاك
متابعة لهواه والاقدار مستخرجة لرضاه هذا دعاء قد شاع
فى عباراتهم لكن الاحتراز عن امثاله اولى اذ فيه مبالغة
غير مرضية والله اسئل ان ينفع به انه ولى التوفيق هذا فصل
المقدمات الكلام علم اراد به مطلق الادراك او التصديق
المطلق ليتناول ادراك المخطى فى العقائد ودلائلها فاننا
لا نخرج من علم الكلام يقتدر معه نية بصيغة الاقتدار
على القدرة التامة وباطلاق المعية على المصاحبة الدائمة
فان تلك القدرة انما تصاحب دائما هذا العلم ودون المنطق الذى
تستفاد منه صور الدلائل وموادها فقط ودون الجدال
الذى يتوصل به الى حفظ الهدم اى وضع يراى اذ ليس فيها
اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص لهما باثبات العقائد

ودون الخواذ لا ترتب عليه تلك القدرة دائما بل لا مدخل
في ذلك الترتب العادى اصلا على اثبات العقائد اى ما يقصد
فيه نفس الاعتقاد كقولنا الله عالم ودون العمل كقولنا الوتر
واجب الدينية اى المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم
وان كانت خطأ لما تقدم بايراد الحجج عليها اسارة الى مقتضى
ودفع الشبهة عنها اسارة الى انتفاء المانع وموضوع العلم
من حيث يتعلق به ذلك اى اثبات العقائد الدينية تعلقاتها
كاثبات القدم للصانع او بعيدا كتركب الاجسام من الجواهر
الفردة وقال الارموى موضوعه ذات الله تعالى وطائفة منهم
الغزالي الموجود من حيث هو والعلم صفة قائمة بحمل متعلقة
بشيء توجب تلك الصفة لموصوفها تميزا خرج به ما عدا
الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية
كالسواد فانها توجب لمحالها تميزا عن غيرها ضرورة ان الشجاعة
والاسود ممتازان عن الجبان والابيض بالشجاعة والسود
ولا توجب لها تميزا بخلاف الادراكات فانها توجبها بين
المعاني خرج به ادراك الكواكب الظاهرة ومن جعله علما
كالا شعري اسقطه لكنه يخالف العرف واللغة فان البهائم
ليست من ذوى العلم فيهما لا يحتمل النقيض اى لا يحتمل متعلق
التمييز نقيض ذلك التمييز وبه خرج الظن والشك والوهم
والجهل المركب والتقليد لاحتمال الثلاثة الاول للنقيض في
الحال والآخرين فى المأل وقيل اى وقال الرازى العلم اعتقاد
جازم خرج به الظن والشك والوهم مطابق خرج به الجهل
المركب لموجب ضرورة او دليلا خرج به التقليد وقال الحكماء
العلم حصول صورة الشئ كلياً كان او جزئياً معدوما او موجوداً
فى العقل اى عنده ليتناول ادراك الجزئيات ومن قال وهو

الرازي تصور ماهية العلم بالكنه ضروري اذ كل احد يعلم وجوده
اي انه موجود ضرورة اي بلا نظر واكتساب وهذا علم خاص للعقل
معلوم خاص هو وجوده والعلم المطلق جزء منه والعلم بالجزء مشتق
على العلم بالكل والسابق على الضروري اولى بان يكون ضروريا
واذ به اي بالعلم يعرف غيره فلو عرف بغيره دارم يفرق بين حصوله
اي حصول العلم في النفس ووجوده فيها بالوجود الاصل وبين
تصوره اي وجود العلم في النفس بالوجود الظلي في الشبهة الاولى
تخيل انه اذ حصل بالضرورة علم جزئي قائم بالنفس كانت ماهية
العلم حاصلة بالضرورة في ضمنه قائمة بالنفس ايضا وهذا معنى
كون تلك الماهية متصورة وفي الشبهة الثانية تخيل ان تصور
ماهية العلم اذ توقف على حصول علم جزئي متعلق بالغير و
لا شك انه متوقف على حصول ماهية في ضمنه قائمة بالذهن
وهذا معنى تصورهما فقد توقف كل منهما على الآخر اذ ظهر
الفرق بينهما بان ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين احدهما
ان ترسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس
تصورها ولا مستلزما له والثاني ان ترسم فيها بمثلها وصورها
وهذا هو تصورها لا حصولها اضمحلت الشبهة ثان وقول
الامام اي امام الحرمين والغزالي انه ليس ضروريا ولكن يعبر
تحيده فهو انما يعرف على وجه التسهيل بقسمة كان يقال لا غنى
اما جازم او غير جازم والجازم اما مطابق او غير مطابق
والمطابق اما ثابت او غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد
جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين وتميز عن الظن و
اخراته بالقيود ومثال كان يقال العلم ادراك البصيرة المشابه
لادراك الباصرة بعيد فانهما ان افادتا تميز ماهية العلم عما
صلحا معهما وحدهما اذ لا نغني بتحيدهما سوى تعريفهما والامام

بهما معرفة وفيه ان مقتضى كلام الغزالي في المستصفي ان
المتعسر هو اكد الحقيق وهو اي العلم بلا حكم اي ايقاع النسبة
او انتزاع لها تصور سواء كان مما لا نسبة فيه اصلا كالاشياء
او فيه نسبة تقييدية كالحیوان الناطق او انشائية كاضرب
او خبرية لم يحكم باحد طرفيهما كما اذا شككت في زيد قائم ومع
تصديق المتبادر من المعية ان التصديق هو الادراك المطلق
للحكم كما تقتضيه عبارة المتأخرين لا نفس الحكم كما هو مذهب
الاوائل ولا المجموع كما اختاره الرازي وكلاهما اي كل واحد
من التصور والتصديق بعضه ضروري وهو ما تحصيله
غير مقدور للمخلوق وبعضه كسبي يقابله اي الضروري
فهو ما تحصيله مقدور له وهو اي الكسبي النظري اي ما تضمنه
النظر الصحيح لم يقل ما يوجب اذ ليس مذهبا بل حصوله
عقبيه بطريق العادة عندنا ولا ما يحصل عقبيه اذ يدخل
ما يحصل من الضروريات عقب النظر الصحيح كالعلم بما يحل
به من الالم واللذة وقيل الكسبي اعم من النظري لجواز الكسب
بالتصفية والالهام لكنه يساويه عادة اذ هما من الخوارق
وقيل اي قال الرازي وغيره الكل اي كل التصور وكل التصديق
ضروري فمن سلم توقفه اي توقف بعض كل منهما على النظر
من غير تأثير لقد رتبنا في حصول شئ منه فتنزع في التسمية
وغيره وهو من لا يسلم توقفه على النظر ان اراد عدم وقوعه بالنظر
وجوبا وانما يقع به عادة او اراد عدم وقوعه بقدرتنا على
التأثير فراينا اي فذلك راينا والابان اراد عدم التوقف اصلا
فكابر لما يجد كل عاقل من ان علمه بالمسائل المختلف فيها يتوقف
على نظره فيها وقيل اي قال الرازي الضروري هو التصور
لانها اما معلوم فلا يطلب لامتناع تحصيل الحاصل او موقوف

عنه فلا يطلب ايضا لا امتناع توجه النفس نحو ومنع الحصر
 بل يجوز ان يعلم من وجه ويجهل من وجه آخر ولما ورد عليه
 ان الوجه المجهول مجهول مطلقا اجاب عنه بقوله والاخر
 ليس مجهولا مطلقا فان المجهول مطلقا ما لم تتصور ذاته ولا
 شيء مما صدق عليه وهذا قد تصور شيء يصدق عليه وهو الوجه
 المعلوم ولان تعريفه اما بجميع اجزائه وهو نفسه فيستلزم
 معرفته قبل معرفته وهو محال او ببعض من اجزائه وانه لا يعرف
 الا بمعرفة جميع الاجزاء فيعرف ذلك البعض نفسه وقد تقدا
 بطلانه ويعرف الخارج وسيبطل او بالخارج وهو يتوقف
 على العلم باختصاصه اى اختصاص الخارج بالمعرف وفيه
 اى في العلم بالاختصاص معرفة اى معرفة المعرفة وانه دور
 وفيه ايضا معرفة ما علاه اى المعرفة مفصلا وهو محال
 لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى تفصيلا ورد الشك
 الاول بان جميع الاجزاء اذا استحصرت مرتبة مقيدا بعضها
 ببعض فهي الماهية والتصور الواحد المتعلق بمجموعها هو
 تصور الماهية واما المعرفة فهو تصورات الاجزاء فلا يلزم
 كون الحد نفس المحدود كما في الاعيان اى كما في المركبات الخارجة
 فان كل جزء منها مقوم لها ومجموع الاجزاء نفسها ولا يلزم
 من تقدم كل واحد من اجزاء الماهية عليها تقدمه اى الجميع
 عليها فان الكل الجموعى وكل واحد قد يتخالفان في الاحكام
 فان كل انسان تسعة هذه الدار التي لا تسع كلهم وكل العسكر
 يهزم العدو الذي لا يهزمه كل واحد منهم ورد الشق الثاني
 بان الجزء قد يعرف بديهته ان كان بديهيا او بمعرفة الخزان
 كان نظريا وعلى التقديرين لا يلزم من تعريفه للماهية تعريفه
 لنفسه ورد الشق الثالث بان الخارج على تقدير تعريفه

الماهية يجب اختصاصها فان الخارج اذا كان لازما لها
 فاختصاصها وكان مع ذلك بحيث ينتقل الذهن من تصور
 الى تصور ما صلح ان يكون معرفا لها بلا لزوم محذور ولا
 العلم به اى بذلك الاختصاص فانه ليس شرطا في ذلك
 الانتقال المرتب على الاختصاص والعلاقة وهو اى العلم
 بالاختصاص ان سلم وجوبه يتوقف على تصوره بوجه
 لا على تصور الحاصل بتعريف الخارج اياه فلا دور ويتوقف
 على تصور ما علاه باعتبار شامل لا مفصلا وهو ممكن علمنا
 باختصاص الجسم بمعين معين دون ما علاه من الاحيان
 التي لا تنحصر ولا يحيط بها علمنا الا اجمالا باعتبار شامل
 لها وقيل اى قال الجاحظ ومن تابعه الضرورى ما اعتقده
 لازم للتكليف مما يتوقف عليه اثبات التكليف والعلم به
 كاثبات الصانع وصفاته لثلا يلزم تكليف الغافل فان
 من لا يعلم اثبات الصانع ونحوه لا يعلم التكليف قطعا
 لانه هذه الامور ولا بغيرها وان لم يعلم التكليف كان غافلا
 وتكليف الغافل لا يجوز اجماعا والجواب ان الواجب فيكون
 الشخص مكلفا تعقله اى تصور التكليف فلا يكون الضمير
 او المجنون مكلفا لا اعتقاده اى التصديق بانه مكلف ولا
 لزوم الدور لان العلم بوقوع التكليف يتوقف على وقوعه فلو
 توقف وقوعه على العلم به لزم الدور وقال بعض الجهمية
 التابعين لهم بن صرفوا ان التزمذى رئيس الجبرية الكل
 نظري سواء كان تصورا او تصديقا يلزم اعتقاده اولا
 للخلق فان النفس خالية عنه في مبدأ الفطرة ثم تحصل لها علو
 بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط كالحساس والتجربة
 والتواتر وغيرها فيكون الكل غير ضرورى وهو المراد

بالنظري والجواب ان الضرورى قد تخلو عنه النفس فيما اذا
 لم يخلقه الله تعالى في العبد ثم يخلقه فيه فيعلمه اصطراراً واجب
 ايضا بان لا توجب القدرة من العبد ولا النظر منه ذلك العلم
 عادة فكان ضروريا اذ لم تتعلق به قدرة العبد ابتداء ولا بواسطة
 وايضا على تقدير كون الكل نظريا يلزمهم في الاستدلال على مطلق
 الدوران ان تعطفت سلسلة الاحتياج على مبدئها او يلزمهم
 التسلسل ان ذهبت الى غير النهاية واعلم ان هذين الجوابين
 انما يتمان نظر الى مجرد دعويهم فان المتبادر منها ان مرادهم
 بالنظري ما يتوقف على النظر واما على ما اقتضيه دليلهم من
 ان مرادهم بالنظري ما يحصل بعد ان لم يكن فلا ثم انكر قوم
 كافلاطون وارسطو وبطليموس وجالينوس الحسيات اذ
 بها ما للحس فيه مدخل فتناول التجريبات والمتواترات ولحكا
 الوهم في المحسوسات والحدسيات والمشاهدات اذ الحس
 يغلط كثيرا كفى اى كما في بياض الثلج فان الحس حاكم به مع ان
 الثلج ليس ببيض لانه مركب من اجزاء شفاقة لالون لها وهي
 الاجزاء المائية الرشينة وكما في النائم فانه يرى في نومه ما يجزئ
 جزمه في يقظته ثم يتبين له في اليقظة ان ذلك الجزم كان باطلا
 وكما في المبرسم اى صاحب البرسام الذى هو مرض دماغى فانه
 يتصور صوراً لا وجود لها في الخارج ويشاهدها ويحزم بوجودها
 فيصبح خوفاً منها وكما في تشابه الامثال فان الحس لا يميز بينها
 فرما جزم بالاستمرار كقول اهل السنة اللون لا يبقى اثنين مع
 ان البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر والجواب ان مقتضى
 هذه الشبه عدم جزم العقل بمجرد الحس فلا ينافى جزمه ببعض
 المحسوسات اذا انضم الى الاحساس امور لا تدرى ما هي ومدة
 حصلت وكيف حصلت ويدل على حصولها شهادة بديهة

العقل بصحة جزمه وانتفاء الغلط عنه وانكر قوم البيهقيين
 اى الاوليات وما في حكمها من القضايا الفطرية القياس
 للقدح في اجلاها وهو قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون
 بوجوه اربعة الاول القدح فيه بتعدد تصور المعدوم الذي
 هو مفهوم قولنا لا يكون مع ان الحكم بالشئ فرع عن تصور
 كالحكم عليه وانما تعدد لان كل متصور متميز عن غيره وكل
 متميز ثابت فيكون المعدوم ثابتا هذا خلف لا يقال المعدوم
 ثابت في الذهن لا نأقول الكلام في المعدوم المطلق والجواب
 ان المتصور في هذا التصديق مفهوم المعدوم فهو المتميز و
 الثابت في الذهن ولا استحالة فيه وانما المستحيل ان يكون
 ما صدق عليه مفهوم المعدوم المطلق ثابتا والثاني القدح
 فيه بتعدد تميزه اى المعدوم عن الموجود مع ان الحكم بالانفصال
 بينهما يستلزم ذلك والابان تميز فتايت اى كان له حقيقة
 ثابتة وكان للعقل سلبها والا انتفى الوجود وسلبها علم خالف
 ففهم من العدم المطلق قسيم له هذا خلف والجواب انه انما
 يستلزم تميز مفهوم المعدوم المطلق فيكون لمفهومه حقيقة
 ثابتة وللعقل سلبها فهناك عدم خاص قد عرض لمفهوم المعدوم
 المطلق وليس في ذلك كون قسم من الشئ قسيما له وانما يلزم هذا
 في رفع حقيقة العدم ولا استحالة فيه ايضا اذ يكون علم المعدوم
 المطلق من حيث انه رفع للعدم المطلق قسيما له ومن حيث انه
 عدم خاص قسيما منه والثالث القدح فيه بتعدد الحمل ايجابا
 اذ الوجود اما ان يكون غير الموجود وهو يوجب اتحاد الاثنين
 او عينه وهو يوجب القوّة في الحمل وعدم الفائدة والجواب ان
 الحمل انما يصح للغاير مفهومه والاتحاد هوية والرابع القدح
 فيه باثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم المستمدة بالحال

اذ قد اشتهر قوم بلغوا في الكثرة الى حد تقوم الحجة بقولهم فاختلف
 الحصر والجواب ما يأتي في بحث الحال من ان الخلف لفظي وان اثبات
 الواسطة سفسطة ولان العاديات تكون ماء البحر لم ينقلب
 الان عسلا مثلها اي مثل البديهييات لافرق بينهما فيما يعود الى الجواب
 مع ان العاديات لا اعتماد عليها فكذلك البديهييات وانما قلنا لا اعتماد
 عليها لانها لا تحتل النقيض باتفاق العقلاء للقادر المختار وعند
 المتكلمين فانه قدرته عندهم عامة التعلق بالممكنات فاعلمه جعل
 البحر عسلا في هذا الآن او نقول تحتل النقيض للشكل الغريب عند
 الحكماء فان لحوادث الارضية مستندة عندهم الى الاوضاع
 الفلكية للاحداث من حركاتها فاعلمه شكل ووضع غريب فلكي لم يقع
 مثله او وقع لكنه لا يتكرر الا في الالوف من السنين لا في بضطها
 التواتر فاقضى ذلك الامر العجيب والجواب ان الاحتمال العاديات
 للنقيض بمعنى انه لو فرض نقيضها واقعا بدلهما لم يلزم منه محال لانه
 غير احتمال متعلق التمييز الواقع فيها للنقيض وذلك لان الاحتمال
 الاول راجع الى الامكان الذاتي الثابت للممكنات في حد ذاتها والاحتمال
 الثاني هو ان يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه
 في الحال كما في الظن او في المال كما في الجمل المركب والتقليد ونشأه
 ضعف ذلك التمييز اما لعدم الجزم او لعدم المطابقة او لعدم
 استناده الى موجب فان اردتم الاول فسلم ولا يضر وان
 اردتم الثاني فممنوع ولتعارض القواطع فان من اولة العلوم
 العقلية دلت على انه قد يتعارض قاطعان بحيث يعجز عن القاطع
 فيهما وما هو الا للجزم بمقدماتهما مع ان احدهما خطأ قطعا والآخر
 اجتمع النقيضان فان قيل لا نسلم العجز عن القاطع فيهما دائما
 فان ذلك العجز لا يدوم قلنا فعند العجز ولو جئنا بجزم بما يجوز
 الجزم به وانه ينو الثقة عن احكام البديهة والجواب ان البديهة

ما يجزم به بعد تصور الطرفين فيتوقف على تجريدهما فاعلم
 فيه خلافا لخصاء فيهما اما لكونهما نظريين او لغير ذلك فينتظر
 الخطأ الى البديهي بهذا السبب فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيية
 التي جردت اطرافها على ما هو حقها ولظهور الخطأ في الدليل
 بعد القطع بصحته ان منته متطاولة ولتأثير الامزجة والعادات
 في الاعتقادات فقوى القلب يستحسن الايلاء وضعيف القلب
 يستقبحه ومن مارس مذهبها ونشأ عليه يجزم بصحته وبطلان
 ما يخالفه فحان ان يكون الجزم في الكل لمزاج او عادة عامين ولجواب
 انه لا يدل على جواز كون الكل كذلك فان الجزم يكون الكل اعظم
 من الجزء ليس مما لا مزجة والعادات فيه مدخل قطعا وانكر
 التسوفسطائية كليهما اي الحسيات والبديهييات ويتشعبون
 الى ثلاث طوائف الاولى الادرية وهم الذين قالوا نحن نشاكون
 ونشاكون في اننا نشاكون وهلم جرا واليه اشار بقوله فيلترمون
 الشك ولو في الشك الثانية العنادية وهم الذين يقولون
 ما من قضية بديهيية او نظرية الاولها معارضة ومقاومة
 مثالها في القبول الثلاثة العندية وهم الذين يقولون مذهب
 كل قوم حق بالقياس اليهم باطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون
 كل من طرفي النقيض حقا بالقياس الى شخصين وليس في نفس
 الامر شيء بحق والمناظرة معهم منعها المحققون لانها لا فائدة
 المجهول بالمعلوم وهم لا يعترفون بمعلوم بل الجواب ان يقال لهم
 هل تميزون بين الالم واللذة فان حصل منهم التزام لذلك فيها
 وان اصرروا فالذي يعاملون به التعذيب بالنار الى ان يعترفوا
 بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهييات
 او يهلكوا ثم النظر عند ارباب التعاليم القائلين بالتعلم والتعليم
 للجبهولات من المعلومات ترتيب امور سواء كانت تصورات كما

في المعرفة او تصديقات كما في الحجة معلومة اراد بالعلم هنا
 التصور والتصديق اليقيني او مظنونة اراد بالظن ما يقابل
 اليقين من التصديقات فيشمل النظر الفاسد ايضا وكان مجازا
 للتأدي الى امر اخر واما من لم يقل بالتعلم والتعليم بل جعل النظر
 مجرد التوجه الى المطلوب الادراك بناء على ان المبدأ عام الفرض
 فتى توجهنا الى ذلك المطلوب افاضه علينا من غير ان يكون لنا
 في ذلك استعانة بمعلومات سابقة فقد افترقا فرقتين قيل
 النظر تجريد الذهن عن الغفلات المانعة عن حصول المطلوب
 فهو عديم وقيل النظر تحديق العقل نحو المعقولات فهو وجود
 واعلم ان ادراك البصر كما يتوقف على امور ثلثة مولجة المبصر
 وتقليب الحدقة نحو طلبها لرؤيته وازالة العشاوة المانعة من
 الابصار كذلك ادراك البصيرة يتوقف على ثلثة التوجه المطلق
 وتحديق العقل نحو طلبها لادراكه وتجريد العقل عن الغفلات
 التي هي بمنزلة العشاوة وان الظاهر مذهب اصحاب التعاليم
 وحينئذ نقول لاشبهة في ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اى معلوم
 اتفق بل لا بد له من معلومات تناسبه ولا شك ايضا في انه
 لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على اى وجه كانت بل لا بد
 هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها
 بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور بامر تصور لى وتصديق
 وحاولنا تحصيله على وجه اكمل فلا بد ان يتحرك الذهن في المعلومات
 المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى اخر حتى يجد المعلومات المناسبة
 لذلك المطلوب وهي المستمارة بمبادئه ثم لا بد ايضا ان يتحرك
 في تلك المبادئ ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدى الى ذلك المطلوب
 فهناك حركتان مبدأ الاولى منهما هو المطلوب المشعور به ^{الذي}
 بذلك الوجه الناقص ومنتبهيا اخر ما يحصل من تلك المبادئ

ومبدأ الثانية اول ما يوضع منها للترتيب ومنتبهيا المطلوب
 المشعور به على الوجه الاكمل حقيقة النظر المتوسطين للمعلوم
 والمجهول هي مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في
 الكيفيات النفسانية واما الترتيب الذي ذكره في تعريفه فهو
 لازم للحركة الثانية وقيلما توجد هذه الحركة بدون الاولى بل الاكثر
 ان ينتقل اولاً من المطالب الى المبادئ ثم منها الى المطالب
 ولا خفاء في ان هذا الترتيب يستلزم التوجه الى المطلوب و
 تجريد الذهن عن الغفلات وتحديق العقل نحو المعقولات
 وصحيحة اى النظر وهو ما صححت مادته وصورته يفيد
 بالضرورة العلم بحقيقة النتيجة مطلقا ان كانت المادة قطعية
 فان من علم صحة المادة وقطعيةها وصحة ترتيبها ولزوم النتيجة
 عنها وان ما لزم عنها حق جزم بان كل نظر كذلك يستلزم العلم
 بحقيقة النتيجة جزم ما بديهيا لا يحتاج فيه الا الى تعقل الطرفين
 على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما وقيدنا المادة بالقطع
 لعدم النزاع في كون الظنية تقيد الظن وقال التسمية لا يفيد
 مطلقا لان كونه مفيداً له اى كان معلوما كان ضروريا
 او نظريا وهما باطلان اما الاول فلان الضرور لا يختلف
 فيه العقلا وهذا مختلف فيه ولا نأخذ بينه وبين قولنا
 الواحد نصف الاثنين تقاوتا ونجزم بانه دون ذلك في
 القوة ولا يتصور ذلك الا باحتماله للنقيض ولو بابعوجه
 وانه ينفي بدهته واما الثاني فلانه اثبات للنظر بالنظر وفيه
 دور من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو
 معنى الافادة والجواب بطريق الحل اننا نختار انه يفيد ضرورة
 والضرورية قد يختلف فيه القليل والضروريات قد
 تتفاوت لاحتمال النقيض بل امثال الالف والاستيناس

بذلك القول لوروده على الذهن كثيرا بخلاف ما نحن فيه او
 لتفاوت في تجريد الطرفين او مختارانه يفيد نظرا ولا دور
 لان النظر المثبت للنظر من حيث ذاته وسيلة ومتقدم معلوم
 ومن حيث كونه فردا من افراد النظر مطلوب ومتاخر ومجرب
 وبطريق المعارضة ان يقال قولكم لا شئ من النظر يفيد العلم
 ان كان ضروريا لم يختلف فيه اكثر العقلاء وهذا لا يمنع
 اذ لا يتصور انكار اكثر العقلاء لحكم يديهي وان كان نظريا
 نفي النظر بالنظر ونفيه به تناقض صريح لان المدعى سالبه
 كلية قد اثبت بموجبه جزئية مناقضة اياها خلافا للسمية متعلق
 بقوله يفيد العلم كما اشرنا اليه وكان عليه تقديمه ثم ان السمية
 استدلو على مطلوبهم بثلاث شبه اخرى الاولى ان افادة النظر
 للعلم ان كان ضروريا لم يظهر خطأؤه والتالي باطل اذ قد
 يظهر للتأخر بعد مدة بطلان ما اعتقد وان كان نظريا
 تسلسل واجواب انا مختارانه ضروري لكن ما يظهر خطأؤه
 غير البحث لانه حينئذ لا يكون نظرا صحيحا والكلام فيه مختار
 انه نظري ولا تسلسل لجوان الانتهاء الى نظر جزئي يكون العلم
 بان الاعتقاد الحاصل عقبه علم يديهي الثانية ان المقدمتين
 لا تجتمعان في الذهن لانه متى توخينا الحكم امتنع منافي تلك
 الحال التوجه الى اخرها لوجدان واجواب انا لا نسلم عدم اجتماع
 المقدمتين بل قد تحصل المقدمتان كطرفي الشرطية فانهما
 قضيتان يجب اجتماعهما في الذهن والامتنع الحكم بينهما بالضرورة
 والعناد الثالثة النظر لو افاد العلم فعلم بعدم المعارض ان
 معه يحصل التوقف وعدمه ليس ضروريا والام يقع المعارض
 فهو نظري يحتاج الى نظر اخر وهو ايضا محتمل لقيام المعارض
 ويتسلسل واجواب انه ينتفي المعارض بمجرد اى النظر ضرورة

فلا تسلسل وخلافا للمهندسين حيث قالوا النظر انما يفيد العلم
 في الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة الى الازهان
 متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط ودون الالهيات لان الحقائق
 الالهية من ذاته تعالى وصفاته لا تتصور لا بالضرورة وهو
 ظاهر ولا بالنظر اما لانه لا شئ من التصورات بنظري كما ذهب
 اليه جمع واما لانه اما بالحد وهو مختص بالمركب ولا تركيب
 في الحقائق الالهية او بالرسم وانه لا يفيد العلم بالكنه والضرورية
 بها فرع التصور فامتنع ايضا ولان اقرب الاشياء الى الانسان
 هويته وانها غير معلومة له اذ قد كثرت الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها
 الجزم بشئ من الاقوال المختلفة واذ كان اقرب الاشياء اليه
 كذلك فما ظنك بابعدها واجواب عن الاول انها اى الالهيات
 تتصور بوجه ما وهو كاف للتصديق اليقيني وعن الثاني ان
 الخلاف في هوية الانسان دليل العسر اى عسر معرفتها واما
 الامتناع فلا دليل عليه لجوان ان يكون معلومة لصحة بعض تلك
 الانظار وفساد باقيةا وخلافا للملاحدة في قولهم لا يفيد العلم بغير
 تعالى بلا معلم لان الخلاف كثرة المعرفة كثرة لا تحصى ولو كان العقل
 كافيا لما كان كذلك ولان الناس محتاجون الى معلم في العلوم الضعيفة
 التي يكون فيها الظن فما بالك بالبعيدة عن المحس والطبع والحواس
 عن الاول ان الاختلاف الواقع في المعرفة لفساد بعض الانظار
 وكلامنا في النظر الصحيح وعن الثاني ان الاحتياج في العلوم الضعيفة
 بمعنى العسر لا بمعنى الامتناع واعلم ان القائلين بافادة النظر
 العلم اختلفوا في كيفية تلك الافادة على خمسة اقوال فقال الشيخ
 الاشعري وبعض اصحابه يفيد عادة بناء على استناد جميع الممكنات
 اليه تعالى ابتداء من غير ان يكون بعضها واسطة في ايجاد بعض
 ثم القائلون بهذا المذهب فرقان منهم من جعله محض القدرة

القديمة من غير ان تعلق به قدرة العبد وانما قد تم على احضار المقدمتين وملاحظة
 وجود النتيجة فيهما بالقوة ومنهم من جعله كسبب مقصورا وقال الحكماء ينفذ
 اعلا ما فان المبدأ الذي تستند اليه الحوادث في عالمنا هذا هو العقل الفعال والاول
 تعالى بتوسط سلسلة العقول موجع عندهم عام الفيض ويتوقف حصول الفيض
 منه على استعداد خاص يستدعيه والاختلاف في الفيض انما هو بحسب اختلاف
 استعدادات القوابل فالنظر بعيد الذهن والنتيجة تفيض عليه وجوبا ولنزوما عقليا
 وقال المعتزلة ينفذ توليدا ومعنى التوليد عندهم ان يوجب فعل لفاعل
 فعلا اخر كحركة اليد كحركة المفتاح والنظر فعل للعبد واقع بمباشرة وتولد
 منه فعل اخر هو العلم بالمنظور فيه لا تذكره لا يولد تذكر النظر العلم عند
 فقبس اصحابنا ابتداء النظر بالتذكر الزام لهم اذ لا فرق بينهما فيما يعود الى
 استلزام العلم بالمنظور فيه واجاب المعتزلة باننا انما قلنا بعدم توليد
 التذكر لعل فارقة لا توجد في ابتداء النظر هي عدم مقدورية التذكر فانه
 يقع بطريق الضرورة بلا اختيار من اقل قياس الفقهي الذي ذكرتموه
 وهم لان العلة غير مشتركة وقيل واختاره الرازي وصريح الغزالي بانه
 مذهب اكثر اصحابنا منهم الباقلاني وامام الحرمين العلم الحاصل عقب
 النظر واجب لان حصوله عقبه عقلا غير متولد منه كما تقول المعتزلة
 ولا حاصل بطريق الايجاب كما تقول الحكماء اما وجوبه عقلا فلا نعلم
 بالضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث استنع ان لا يعلم ان العالم
 حادث واما انه غير متولد ولا حاصل بطريق الايجاب فلا يستلزم جميع الممكنات
 اليه تعالى ابتداء فيكون العلم عقب النظر وقعا بقدرته تعالى وهذا المذهب لا يصح
 فان الاصول من استناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا
 وان لا يجب شي كما هو مذهب الحكماء ولا عليك هو مذهب المعتزلة تنفيه واجاب في
 المقاصد بان وجوب الاثر كعلم مثلا بمعنى امتناع انفكاكه عن اثر اخر
 كالنظر لا ينافي كونه اثر المختار جازئ الفعل والترك بان لا يخلقه ولا يملأه
 لا بان يخلق الملزوم ولا يخلقه كسائر اللوازم الممكنة مثل وجود الجواهر

لوجود العرض وتحقيقه ان جواز الترك اعم من ان يكون بوسط او لا بوسط
 وان جواز ترك المقدور لا يمتنع ان يكون مشروطا بارتقاء مانع هو
 ايضا مقدور وهذا كما لتولدات عند من يقول من المعتزلة يكون باقدا
 العبد وانما المناقاة امتناع انفكاكه عن المؤثر بان لا يتمكن من تركه
 اصلا ولو صح هذا الاعتراض لارتفع علاقة اللزوم بين الممكنات فلم يكن
 تصور الابن مستلزما لتصور الاب ووجود العرض مستلزم لوجود
 الجوهر لا غير ذلك وشروطه اى شرط التمكن من النظر عدم العلم بالمطلوب من حيث
 هو مطلوب لا امتناع طلب العلم مع حصوله واما العلم بالمطلوب لا من حيث هو
 مطلوب بل من وجه اخر فلا بد منه ليمكن طلبه وشروطه ايضا عدم الجهل المركب
 بالمطلوب لا امتناع الطلب مع جزمه بكونه عالما فيمكن مع الشك والظن والوهم
 والجهل البسيط والتقليد واعتراض باننا نستدل على مطلوب واحد بالآخر
 متعددة فكيف يكون عدم العلم به شرطا مع حصوله باولها واجيب بان
 في الدليل الثاني وما بعده يطلب وجه دلالة لا العلم بالمنظور فيه وذلك
 الوجه غير معلوم فلا يلزم طلب الحاصل والنظر في معرفة الله تعالى لا اجل
 تحصيلها واجب اجماعا منا ومن المعتزلة واما معرفته تعالى فواجبة
 باجماع الامة فعندنا يجب سماع قوله تعالى وما كما معذ بين حتى نبعث
 رسولا وعند المعتزلة يجب عقلا والابان وجب شرعا لغير الانبياء
 وعجزوا عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة اذ يقول المكلف حين
 يأمره النبي بالنظر في المعجزة لا انظر ما لم يجب النظر على ولا يجب
 النظر على ما لم يثبت الشرع عندي ولا يثبت الشرع عندي ما لم
 انظر فيتوقف كل واحد من وجود النظر وثبوت الشرع على الآخر
 وهو محال ويكون هذا كلاما حقا لا قدرة للنبي على رفعه وهو
 الحاميه وهو اى ما ذكره المعتزلة من لزوم الخافم الانبياء يجب
 عنه بوجهين الاول النقص بان ما ذكره مشترك بين الوجوب
 الشرعي والعقلي اذ لو وجب النظر بالعقل فبالنظر اتفاقا فيقول

المكلف لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر فيتوقف كل واحد من وجود النظر
 وجوبه على الآخر فاهو جوابهم فهو جوابنا الثاني الكل وهو ان قوله لا يجب النظر
 على ما لم يثبت الشرع عندي انما يصح لو كان الوجوب عليه موقوفا على العلم بالوجوب
 والحال ان الوجوب لا يتوقف على العلم به اذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب
 فلو توقف الوجوب على العلم به لزم الدور ولزم ايضا ان لا يجب شيء على الحكم
 بل نقول الوجوب في نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع فيها والشرع فيها
 والشرع ثابت فيها علم المكلف بثبوته ام لا نظريه ام لا وكذلك الوجوب لا يلزم
 من هذا تكليف العاقل لانه من لم يتصور التكليف لا من لم يصدق به كما مر
 وبهذا الحل يندفع الاشكال عن المعتزلة ايضا فيقال قولك لا يجب النظر
 على ما لم انظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم
 المكلف بالوجوب والنظريه ولا يلتفت الى قول بعض الظاهريه انه
 النظر ليس واجبا لوجه ثلثة الاول انه بدعة اذ لم ينقل عن النبي صلى
 الله عليه وسلم والصحة رضي الله عنهم الاشتغال به وكل بدعة رد لقوله
 صلى الله عليه وسلم من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد والثاني
 المعارضة بانه قد هيى النبي صلى الله عليه وسلم عن الجد حيث قال اذا
 ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا لا واجبا
 والثالث المعارضة بانه عليه السلام قال عليكم بدين العجايز ولا شك
 ان دينهن بطريق التقليد لعدم قدرتهن على النظر فيجب علينا الكف عنه وانما
 لم يلتفت اليه لان الجواب عن الاول ان الصحابة كانوا يبحثون عن ادلة
 التوحيد والنبوة ويقررونها للمكرين والقرآن مملوء منه وعن الثاني
 بان النهي محمول على ما اذا كان الجدل تغتات وعن الثالث بان المراد به
 التفويض اليه تعا فيما قضاه والانقياد له فيما امر به ونهى عنه والترفع
 فاقول واجب على المكلف اهو المعرفة اى معرفة الله تعا كما قاله الاكثر
 ومنهم الاشعري لانها اصل العقائد الدينية وعليها تنفخ الواجبات
 الشرعية او النظر كما هو مذهب جمهور المعتزلة وابو اسحق الاسفريابي

لانه واجب اتفاقا وهو قبلها او اول جزء منه لان وجوب الكل يستلزم
 وجوب جميع اجزائه واجزاء النظر تدريجية لا دفعية فاولها وهو اول جزء
 من الحركة الاولى اول واجب او المقصد اليه اى الى النظر كما ذهب اليه
 القاضى وابن فورك وامام الحرمين لتقدمه على النظر لفظي لانه ان
 اول الواجبات المقصودة بالذات هو المعرفة والا فالنظر والمقصد اليه
 لا المشك وقال ابو هاشم هو اول الواجبات لان المقصد الى النظر بلا
 سابقة شك يقتضى طلب تحصيل الحاصل او وجود النظر مع ما يمتنع
 الا يرى انك اذا تصورت طرف المطبوع فان جزمته كان حاصلا وان
 جزمته بنقيضه كان مانعا وهذا الكلام مردود لانه الوجوب اى وجوب
 المعرفة مقيد عند به اى بالشك فلا يكون ايجابها ايجابا باله كما يجاب
 الزكاة لما كان مشروطا ومقيدا لخصون النصاب لم يكن ايجابا بالتحصيل
 القضاء والنظر لفاسد مادة نحو كل انسان حمر وكل حمر ناطق او صورة
 نحو كل انسان حيوان وبعض الحيوان جسم او مادة او صورة نحو كل
 انسان حمر وبعض الحمر جسم لا يتضمن الجهل المركب ولا يستلزم عند
 الجمهور فان النتيجة في الاول كل انسان ناطق وفي الثاني بعض الانسان
 جسم وفي الثالث بعض الانسان جسم وهي مطابقة للواقع مع فساد
 اشكالها اذ لا وجه دلالة له اى ليس للنظر لفاسد في نفس الامر لاجله
 يستلزم الجهل المركب بل قد يتفق انتاجه له نحو كل انسان فرس وكل فرس شح
 فانه ينتج كل انسان حمر وهو جهل مركب وهذا الاستدلال لطيفة المحققين
 واما الاستدلال عليه بانه لو استلزمه كان نظر الحق في شبهة
 المبطل يفيد الجهل وليس كذلك فقد بين فساد حيث قال اما نظر
 الحق في شبهة فكأنظر المبطل في الحجة فكالم يكن نظر المبطل في الحجة
 ضعيفا للعلم كذلك نظر الحق في شبهة لا يفيد الجهل واعتراض بان شرط
 افادة العلم اعتقاد المقدما المعتبرة في النظر الصحيح والمبطل لا يعتقد ما
 فكذلك لم تفد العلم قلنا وجوب الاعتقاد مشترك اذ شرط افادة

النظر الفاسد الجاهل اعتقاد المقدّمات المعبرة فيه والمحق لا يعتقدونها
فلذلك لم تفده الجاهل وقيل النظر الفاسد يتضمنه أي الجاهل ضرور
واختاره الرازي لأن من اعتقد أن العالم قديم وكل قديم غني عن العلة
امتنع أن لا يعتقد أن العالم غني عن العلة وهو جهل وهذا الدليل
يرشد إلى أن المختار عنده هو التفصيل كيف والقول بأن الفاسد
من جهة الصورة يستلزمه ظاهر البطلان واجيب عن استدلاله
بأن الجاهل قد يستفاد من الفاسد على سبيل الاتفاق كما
في مثاله ولا يطرد كما قد مناه وقيل يستلزمه أن فسد من
المادة لأن فسد من الصورة وقد علمت الجواب عنه وأوجب
ابن سينا في إفادة النظر الصحيح للعلم التفتن للاندراج إلى الذلج
الأصغر تحت الأوسط فان من يعلم أن هذه بغلة وكل بغلة عاق
قد يربها منتفخة البطن فيظن أنها حامل وما هو إلا لذهوله عن الإندراج
فإن عني ابن سينا بما ذكره وجعله شرطا للانتاج اجتماع
المقدمتين معاني الذهن مرتبتين على ما ينبغي فسلم لأنه لو كان
حصول المبادي وحدها بلا ترتيب معتبر بينها كما فيا في حصول
المطلوب لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالما
بجميع العلوم لانتفاء الكسبيات إلى الضروريات و
ليس كذلك فوجب أن يكون مع المبادي هيئة مخصوصة
عارضة لها هي صورة للنظر كما مر وإن أراد المراد غير اجتماع
المقدمتين منع إذا لا حاجة بنا بعد ترتيب المقدمتين على
هيئة الشكل الأول إلى امر آخر والزم الرازي ابن سينا التسلسل
حيث قال العلم بأن هذا مندرج في ذلك تصديق آخر مغاير
للتصديق بالصغرى والكبرى فلو وجب العلم به كانت مقدمة
أخرى منضمة إلى المقدمات الأخر مرتبة معها ويجب ملاحظة
الاندراج مرة أخرى ويلزم التسلسل ورد بأنه لا يلزم التسلسل

التسلسل إذ ليست ملاحظة الاندراج مقدمة أخرى وإنما
هي ملاحظة لنسبة المقدمتين إلى النتيجة وهي من قبيل التصور
دون التصديق وفي تغاير العلم بالمدلول والعلم بوجه الدلالة
تردد والمحق التغاير بينهما لأن المدلول غير وجه الدلالة قطعاً
وتغاير المعلومات يدل على تغاير العلمين ثم الطريق ما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه إلى مطلوب اعتبر لا مكان لأن الطريق لا
يخرج عن كونه طريقاً بعدم التوصل بل يكفيه مكانه وقد النظر
بالصحيح لأن الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يمكن أن
يتوصل به إليه وإراد بالنظر فيه ما يقع النظر في نفسه والنظر
في أحواله ليتناول المفرد الذي من شأنه أنه إذا نظرت في
أحواله أوصل إلى المطلوب كالعالم مثلاً فإنه يسمى عندهم ليلاً
ويتناول أيضاً التصورات المتعددة غير مأخوذة مع الترتيب
وحينئذ يلزم تناوله للمقدمات إذا لم توجد مع ترتيبها وأولها
مع ترتيبها لكن بلا هيئة أو أطلق المطلوب ليتناول المطلوب
التصوي والتصديق أما تصوري وهو المعرفة أو تصديق
وهو الدليل قطعياً كان أو ظنياً وقد يخص الدليل بالقطعي
كالعلم الموصل إلى العلم بوجود الصانع ويسمى حينئذ الظني
كالغيم الرطب الموصل إلى ظن المطر أمانة وقد يخص الدليل
مع التخصيص الأول بما يكون الاستدلال فيه من العلول
كالحي على العلة كتحقق الخلط ويقال له برهان أني والعكس
وهو ما يستدل فيه من العلة على العلول يقال له حينئذ
وبرهان أني والدليل باعتبار مقدّماته مطلقاً قبيحة أو
بعيدة قسمان فقط الأول عقلي محض لا يتوقف على السمع
أصلاً والثاني نقلي أي مركّب من العقلي والنقلي لا نقلي محض
فإنه غير متصور أن صدق الخبر الموجب لإفادة الدليل

النقل العلم بالمدلول انما يثبت بالعقل وهو ان ينظر في المعجزة
الدالة على صدقه ولو اريد اثباته بالنقل دارا وتسلسلا وما باليقين
مقدماته القريبة فثلاثة اقسام عقلي محض كقولنا العالم متغير
وكل متغير حادث ونقل محض كقولنا تارك المأمور به عاص
لقوله تعالى اف عصيت امرى وكل عاص يستحق العقاب لقوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نارجهم ومركب منهما
كقولنا هذا تارك المأمور به وكل تارك المأمور به عاص لقوله
تعالى اف عصيت امرى اذا عرفت هذا فما اى المطلوب الذى
امكن عند العقل اثباته ونفيه كاحوال الآخرة يثبت بالنقل
فقط لانه لما كان غائبا عن العقل والحس معا استحال العلم
بوجوده الا من قول الصادق وما اى المطلوب الذى توقف
عليه النقل كوجود الصانع والنبوة فبالعقل فقط اذ لو ثبت
بالنقل لزم الدور والابان امكن العقل التوصل اليه ولم يتوقف
عليه النقل كحدوث العالم فان صحة النقل غير متوقفة عليه
اذ يمكن اثبات الصانع دونه بان يستدل على وجوده بما كان
العالم ثم يثبت كونه عالما ومرسل للرسول ثم يثبت باخبار الرسل
حدوث العالم فيهما والدلائل العقلية قد تفيد القطع في الشرعيات
وان توقف القطع على الظنيات كقرينة مشاهدة او قرينة
متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات وفي افاذتها القطع في
العقليات نظرا لوجود معارضة عقلي قد لا يمكن العمل
بهما لاستلزام اجتماع النقيضين ولا بنقيضيهما لاستلزام
رفعهما ولا تقدير النقل على العقل اذ ابطال الاصل بالرفع
ابطال لهما ولما كان المقصود بالبحث احوال الموجود المنقسم
الى الواجب والجوهر والعرض وكان لكل واحد منها احوال تخصه
قد بحث عنها في باب كالجواب الذاتي للواجب وكالتحيز اصالة

للجوهر وكعدم القياس بالنفس للعرض وكان من الاحوال
ما هو عام للثلاثة كالوجود والاثنين منها كالحادث للجوهر
والعرض وكالقياس بالنفس للواجب والجوهر وكعدم التحيز
اصالة للواجب والعرض افردها بمبحث على حدة فقال هذا
بمبحث الامور العاقمة ولما كانت مباحث الامور العامة
متوقفة على تقسيم المعلومات الى معروضاتها وكان التقسيم
مختلفا باختلاف مذاهب المتكلمين الاربعة في ثبوت المعدوم
وعدم ثبوته وفي ثبوت الحال وعدم ثبوتها شرعا في ذلك
فقال المعلوم اى ما من شأنه ان يعلم اما موجود اى لا يتحقق
في الخارج او معدوم اى لا يتحقق له في الخارج وهذا مذهب
اهل الحق واليه رجع امام الحرمين وقيدنا بالظرف في الموضوعين
لانهم لا يقولون بالوجود الذهني وقيل اى قال الباقر في
بعض المعتزلة وكذا امام الحرمين اولا المعلوم الغير المتحقق
في الخارج اصلا معدوم والمتحقق فيه استقلا لا موجود
والمتحقق تبعا للوجود في الخارج حال وهو صفة خرج عنه الذوات
لانها اما موجودة في الخارج او معدومة ولا يتصور
تحققها تبعا لغيرها لقيامها بانفسها فلا تكون حالا
لوجود خرج به صفة المعدوم فانها معدومة فلا تكون حالا
لا موجودة خرج به الاعراض فانها متحققة باعتبار ذواتها
في الخارج وان اشترط في وجودها قيامها بالغير لا معدوم
خرج به السلوب التى يتصف بها الموجود فانها معدومة
وقال اكثر المعتزلة المتحقق في نفسه ثابت سواء كان موجودا
في الخارج او معدوما ممكنا وغيره اى غير المتحقق في نفسه
منفي وليس اى المتمنع والكائن في الاعيان اى في الخارج

موجود فهو أي الموجود أخض من الثابت وغيره أي غير الموجود
 في الخارج معدوم فهو أي المعدوم أعم من المنفى المساوي للمتنع
 وقال بعضهم أي بعض أكثر المعتزلة الكائن تبعاً للموجود
 في الخارج حال فيكون الحال الذي هو قسم من الكائن في الآلة
 أيضاً قسم من الثابت للموجود والمعدوم الممكن أيضاً وقال
 الحكماء ما يصح أن يعلم أمّا معدوم لا يتحقق له بؤماً أي لا في الدنيا
 ولا في الخارج أو موجود ذهني متخاّر ومتميز عن غيره وخرج
 المستحيل أيضاً فإنه إن كان ذاتاً بحقيقة يكون بها هو لا بهوية
 شخصية يمتنع بها فرض اشتراكه بين كثيرين لأن الذهن لا يدرك
 الجزئيات عندهم أو موجود خارجي متماّر عن غيره بهوية
 أيضاً والموجود الخارجي ما واجب لذاته وهو ما لا يقبل العدم
 لذاته متعلق بالنفي لاستحالة قبوله العدم لغيره كما لا يقبل
 الممتنع الوجود لغيره وقيدنا الواجب بقولنا لذاته احترازاً
 عن الواجب لغيره فإنه يقبل العدم لذاته كما يقبل الممتنع لغيره
 وقيدنا الواجب بقولنا لذاته احترازاً عن الواجب لغيره
 فإنه يقبل العدم لذاته كما يقبل الممتنع لغيره الوجود لذاته
 لا مكانهما أو مكاناً وهو ما يقبله وإنما لم نقيد الممكن بقولنا
 لذاته لأنه لا يكون إلا كذلك واللا نقبل الواجب والمستحيل
 لذاته ممكنهما والممكن أمّا جوهر وهو ما يوجد في موضوع
 أي محل مقوم لما حل فيه سواء لم يوجد في محل كالجسم
 أو وجد في محل لا يكون موضوعاً كالصورة فإنها متوجة
 في محل هو الحسولي لكن المحل لا يقوم الصورة بل الصورة
 تقوم أو عرض وهو الموجود في محل يقوم الحال فيه
 وقال المتكلمون الموجود أي ماله يتحقق في الخارج أمّا
 قديم وهو مالا أقول له أو حادث والحادث أمّا متخير

أي مشار إليه بالذات إشارة حسية بهنا وهناك
 وهو الجوهر قيد بقوله بالذات احترازاً عن العرض
 فإنه قابل للإشارة على سبيل التبعية وقيدنا الأشياء
 بكونها حسية لأن المجردات على تقدير وجودها
 قابلة للإشارة العقلية أو حال في أي في المتخيلين
 بالذات أي مختص به بحيث تتحد الإشارة الحسية اليها
 كاللون مع المتلون وهو العرض أو لا متخير ولا حال
 فيه وهذا القسم لم يثبت وجوده في أن يكون موجوداً
 وإن لا يكون سواء كان ممكناً أو مستنعاً وأما نفيه لأنه
 لو وجد لشارك الباري فيه أي في عدم التخيّن وعدم
 المحلول في المتخيّن وما يميزه الباري بغيره أي بغير هذا
 الوصف المشترك بينهما فتركب الباري من المشترك
 والحميز وهو محال وبأنه أي هذا الوصف أخض
 صفاته فإن من سأل عنه لا يجاب إلا به فلو شاركه
 فيه لشاركه في الحقيقة فيلزم قدم الحادث أو حدوث
 القديراً فإنه ضعيف لأنه يجاب عن الأول بأنه لا يلزم
 من الاشتراك في وصف سيماء وهو سلبى كالوصف
 الذي نحن فيه التركيب في شيء من المتشاركين لجوان
 اشتراك البسيطين الحقيقيين في عارض شوقي
 كالوجود أو سلبى كنفى ما عداها عنهما ويجاب عن الثاني
 بأننا لا نسلم أنه أخض صفاته تعالى بل أخض صفاته
 أمّا الوجوب الذاتي أو كونه موجوداً لكل ما عداه والقد
 تم تصور الوجود بالكنه على القول بأنه مفهوم واحد
 مشترك بين الوجودات الخاصة بديهي ولما ورد عليه
 أن البديهي لا يعرف مع أن العقلاء عرفوه بأنه ثبوت

العين ولو كان بديهيها لما اشتغلوا بتعريفه كما يشتغلوا
 بإقامة البرهان على القضايا البديهية اجاب عنه بان
تعريفه ليس لا فائدة تصورده حتى ينافي كونه بديهيًا
بل تنبيه على ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر
المتصورات فيكون تعريفها لفظيًا ما له التصديق
 واستدل على بدهية تصورده فانها صفة خارجية
 عنه فجاز ان تكون مطلوبة له بالبرهان بانه اى الوجود
 المطلق جزء وجودى لان المطلق جزء المقتد وهو اى
 تصور حقيقة وجودى بالكنه بديهي لان من لا يقدر
 على الكسب حتى البله والصبيان يتصور وجوده
 قطعاً وجزء البديهي بديهي ونقول بعد النزول الى
 كون تصور وجودى كسبياً لا بد من الانتهاء الى وجود
 دليل يلزم منه وجود المدلول الذى هو تصور وجودى
 ويكون وجود ذلك الدليل ضرورياً دفعا للدور او
 التسلسل والوجود المطلق جزء من وجود ذلك الدليل
 فيكون بديهيًا واعلم ان المراد بالدليل هنا الطريق المراتب
 المعرف مجازاً مرسلان مرتبتين لان الكلام في تصور الوجود
 وكسبه المعرف لا الدليل ونقول بعد النزول ايضا الى
 كون تصور وجودى كسبياً لا بد من الانتهاء الى دليل
 فيه قضية موجبة اذ لا دليل سالبين حكم فيها بوجود
 المحول للموضوع بديهية قطعاً للدور والتسلسل والوجود
 المطلق جزء من وجود المحول فيكون بديهيًا واعترض
 بان الكلام في اكتساب التصور وما ذكر من المقدمة الثوب
 انما يكون في اكتساب التصديق واجيب بان مراده كما
 انه لا دليل عن سالبين كذلك لا تعريف عن مفهومين

سليتين لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بد
 في المعرف من مفهوم وجودى اما ضرورى او منتزعية
 فيكون العلم بوجوده ضرورياً فكذلك الوجود المطلق في
 ضمنه واجيب عن الاول بان منع بدهية حقيقة اى وجود
 بالكنه نعم انما وجود تصديق بديهي حاصل لمن لا يتصور
 منه كسب وهذا التصديق لا يستلزمها اى بدهية حقيقة
 وجودى بالكنه بل بوجه ما كان احد طرفيه انا و
 المشار اليه بانا حقيقة بكنها غير بديهية وان كان
 وجودى متصوراً بوجه ما كان الوجود المطلق كذلك
 لا كلام فيه وهو اى الاحتياج الى هذا الجواب في الاشتراك
 اى اشتراك الوجوديين الوجودات اشتراكاً معنويًا
 اذ على القول باشتراك لفظاً لا يكون هناك مطلوبات
 بدهية او كسباً واجيب عن الثانى بان البديهي نفس
 الدليل الذى لا بد من الانتهاء اليه لا وجودى اذ قد يكون
 عدمه كعدم القيم الدال على عدم المطر ومنه يعلم ان الموصل
 الى المعرف تصور اجزاء المعرف لا العلم بوجودها واجيب
 عن الثالث بان الحمل يتحقق به هو هو اى بان ما صدق عليه
 الموضوع صدق عليه المحول وقد لا يوجد ان نحو شريك
 البارى ممتنع وقد لا يوجد المحول مع صدقه على الموضوع
 في الخارج نحو زيد اعنى واستدل على عدم نظرية الوجود
 الصادق بامتناع تصور فلا يدل على البدهية بان تصور
 لو كان نظراً بالكان مستغفراً بالحد او الرسم والمحد انما
 يكون بالاجزاء فتلك الاجزاء اما وجودات هي حينئذ
 امثاله فيساوى الكل اجزاء او ليست وجودات فان
 لم يحصل عند اجتماعها امر زائد عليها هو الوجود كان

الوجود محض ما ليس بوجود فلم يكن هناك وجود أصلا
 وان حصل مسببا عنها عارضا لها في علله ومعرضا لا
 اجزاؤه فنكون التركيب في فاعل الوجود وقابله لا فيه والمقدّر خلاق
 والرسم قاصر عن تعريف الكنه وايضا المعرف يجب ان يكون اعرف
 من المعرف مع انه لا اعرف منه اي الوجود واجيب بانه
 ينلخص استدلالكم على نفي الحد بالمرکبات التي علم تركيبها
 يقينا كالسكنجيين فيقال فيه ان كانت اجزاؤه سكنجيتا
 ساوي الجزء الكل في الماهية وان لم تكن سكنجيتا
 فان حصل عند الاجتماع امر زائد عليها مسبب عن اجتماعها
 عارض لها هو السكنجيين كان التركيب في علل السكنجيين
 ومعرضاته لا فيه وان لم يحصل كان السكنجيين محض
 ما ليس لسكنجيين وانه سفسطة وقولكم في امثاله فرع
 مماثل الوجودات وهو ممنوع لان وجود كل شئ عنده
 الاشعري والمحقيق مختلفة فكذا وجوداتها وانت
 خير بان مذهب الاشعري لا يناسب هذا المقام
 لان النزاع في الوجود على القول بانه مشترك معنوي
 واشتراك عند الاشعري لفظي فالاولى في الجواب ان
 يقال اجزاؤه وجودات ولا يلزم من ذلك مساواة
 الجزء للكل في الماهية لجوان ان يكون صدق الوجود
 على تلك الاجزاء صدقا عرضيا ولا استحالة في صدق
 على اجزائه كذلك وقولكم وان حصل امر زائد الى اخره
قلنا مختار ذلك ونقول ذلك الامر الزائد هو
 مجموعها من حيث المجموع وهو عين الوجود وان كان
 كل واحد من اجزاء ذلك المجموع ليس وجودا كما في جميع
 المركبات فان جزءها ليس بنفسها فيكون التركيب في

الوجود بنفسه لا في قابله او فاعله وعلى نفي الرسم بانه قد يفيد
 الكنه لجوان ان يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور
 كنه الحقيقة وان يكون للوجود خاصة كذلك وقولكم لا اعرف
 من الوجود مصداقة فان من يدعي كونه كسبيا كيف يسلم
 انه لا اعرف منه وقيل لا يتصور الوجود اصلا لا بدهية
 ولا كسبا بل هو متمنع التصور لانه اي تصوره انما يكون بتميزه
 عن غيره وهو اي تميز الوجود عن غيره بمعنى انه ليس غيره
 وانه اي كونه ليس غيره سلب مخصوص تعقل بعد تعقل
 السلب المطلق والسلب المطلق لا يعقل الا بعد تعقل
 الوجود المطلق لكونه مضافا اليه فيلزم الدور ولتوقف
 تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الاخر قلنا
 تصوره بتميزه عن غيره في نفس الامر لا بمعرفة تميزه بغيره
 تعقل السلب المفضي الى الدور وقيل تصور الوجود كسبي
 لانه اما نفس الماهية كما هو مذهب الاشعري فلا يكون بدهية
 كالماهيات او عارضها عقل تبعا لها وهي كسبية فتابعها اول
 ومنعت الثانية اذ قد يعقل مفهوم العارض دون ملاحظة
 معرضه ومن يدعي ان تصور الوجود اول الاوائل التصورات
 كيف يسلم ان تعقله تبع لتعقل غيره او نقول سلنا ان تعقله
 تبع لتعقلها لكان نقول يتبع تعقله تعقل ماهية ما معينة
 وقد تكون ضرورة فيعقل العارض تبعا لهذه الماهية
 الضرورية فلا يلزم كونه كسبيا ولا يقال في الجواب يتبع
 تعقل ماهية مطلقة منتشرة صادقة على الماهيات كلها
 وهي بديهية اذ يعود الكلام فيها فيقال هي ايضا غير مستقلة
 بالمعقولية بل تعقل تبعا للماهيات المخصوصة التي ليست
 بديهية فيحتاج حينئذ الى احد الجوابين السابقين فيلزم

الاستدراك في هذا الجواب وهو اي الوجود مشترك معنى
 واليه ذهب الحكماء والمعتزلة غير ابي الحسين واتباعه وذهب
 اليه جمع من الاشاعرة ايضا الا انه مشكك حصوله في بعض
 افراده اولى او اسد او اقدم عند الحكماء متواطى تستوي افراد
 الذهنية والخارجية فيه عند غيرهم للجزم به مع التردد في الخصوصية
 فاننا اذا جزمنا بوجود ممكن جز من ابناء له سببا فاعليا موجودا
 ثم اذا ترددنا في ان ذلك السبب واجب او ممكن وعلى تقدير
 كونه ممكنا جوهر او عرض واذا كان جوهر فهو محتيزا وغير
 محتيز وهكذا ترددنا في جميع انواع الموجودات واشخاصها
 لم يكن ترددنا في هذه الخصوصيات موجبا لزوال الجزم
 المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضيا للتردد فيه ولو كان
 مشتركا لفظيا لترددنا فيه وللقسمة فاننا نقسم الوجود الى
 وجود الواجب ووجود الجوهر ووجود العرض وموردة
 القسمة مشترك بين الاقسام لا يقال المجزوم به هو المسمى
 بلفظ الوجود فيكون الاشتراك لفظيا وكذا القسمة للاشتراك
 اللفظي كما نقسم العين الى الفؤارة والباصرة لانا نقول انا
 نجد الجزم والقسمة ثابتين عقلا لا يتوقفان على الوضع
 والعلم به الا اتحادا مقابل اي مقابل الوجود وهو العدم
 كما زعم بعضهم حيث قال ان العدم مفهوم واحد لا تمايز فيه
 بالذات فلا تعدد فيجب ان يكون الوجود كذلك والابطال
 المحصر العقلي فيهما ضرورة انه لا حصر في العدم المطلق
 والوجود الخاص فانك اذا قلت زيدا ثانيا ان يكون موجودا
 بوجود خاص ولا يكون موجودا اصلا لم يكن خاصا لوان
 ان يكون موجودا بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص و
 الجواب انا لا نسلم ان العدم مفهوم واحد بل هو متعدد متما

بنكسب اضافة الى الوجود اذ على تقدير كون الوجود بنفس
 الحقيقة يكون العدم نفيها ويكون لكل حقيقة نفي يقابلها
 والترديد بين الحقيقة الخصوصية ورفعها خاص بلا شبهة
 وليس في نفيه اي نفي اشتراك الوجود عموما اثباتا كما توهم
 بعضهم حيث قال من زعم ان الوجود غير مشترك فقد اعترف
 بانه مشترك من حيث لا يدري اذ لو لا انه تصور مفهوم
 واحدا شاملا لجميع الموجودات يحكم عليه بانه غير مشترك
 للزم البرهان في كل وجود وجودا كذلك واذا لم تكن الدعوى
 المتعلقة بامور متعددة عامة لها لم يمكن اثباتها بدليل عام
 والجواب انا فاخذ الدعوى سالبة لا موجبة معدولة فقوله
 لا يوجد معنى مشترك بينهما يسمى الوجود فانه اي النفي انا
 كان مضمون قضية سالبة لا يقتضي وجود الموضوع بل تصور
 فقط قال الشيخ الاشعري وابو الحسين البصري من المعتزلة
 هو اي الوجود بنفس الحقيقة في الواجب والممكنات والا بان كان
 زائدا عليها كانت من حيث هي معدومة فاذا قام الوجود بها
 فقد قام بالمعدوم وانه تناقض ومنع كون الحقيقة معدومة
 من حيث هي على تقدير كون الوجود زائدا عليها بل لا معدومة
 ولا موجودة من حيث هي وهذا كالا عرض الباقية فانها تقوى
 بالحقيقة من حيث هي كالسواد فانه يقوم بالجسم من حيث
 هو لا من حيث كونه اسودا ولا اسودا استدلالا شعريا ايضا
 بان قيام الصفة الثبوتية بالشئ فرع وجوده في نفسه ضرورة
 فلو كان الوجود زائدا على الحقيقة قائما بها لزم ان يكون لها
 وجود قبل قيام الوجود بها فيلزم وجود الشئ مرتين وتقدم
 الشئ على نفسه ان كان الوجود السابق عين اللاحق ولا فساد
 والجواب ان ضرورة المسبوقية بالوجود كائنة في صفة وجود

غيره اى غير الوجود اذ الضرورة في الوجود تقضى بامتناع
 مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم وفي الصفة الغير الموجودة لا
 تقضى بشئ منهما فهي فارقة بينهما واستدل ايضا بان الوجود
 لو كان زائدا لكان له وجود لا متناع اتصافه بالعدم الذي هو
 نقيضه وينقل الكلام الى وجود الوجود ويتسلسل والجواب
 منع الملازمة فان الوجود من المعقولات الثانية فلا يكون
 موجودا ولا استحالة في اتصاف الشئ بنقيضه اشتقاقا انشا
المستحيل اتصافه به مواطاة وان سلم فالجواب انه قد لا يرد
 وجود الوجود على الوجود فيتسلسل اى حتى يتسلسل ليكون
 نفسه كما ان قدم القدم وحدوث الحدوث ووجوب الوجوب
 وامكان الامكان كذلك على تقدير الوجود وقال الحكماء الوجود
 نفس الحقيقة في الواجب والا اذ لم يقلل احد بالجزئية واذا زاد
 عليها قام بها والا كانت معدومة اضلا واذا قام بها احتاج
 اليها وهي غيره فيكون ممكافله علة ولذا كان له علة عللها
 اى بحقيقتها والا كان وجود الواجب معلولا بغيره فلا يكون
 واجبا هذا خلف فتقدم الحقيقة عليه اى على وجودها بالوجود
 وانه محال لما مر من الوجوه في الدليل الثاني للاشعري ومنع
 لزوم تقدم العلة على المعلول بالوجود كالقابل اى الماهية
 الممكنة فاتها قابلة للوجود عندهم والقابل متقدم وليس
 ذلك التقدم بالوجود لما ذكرتم بعينه وكالحجج المقوم للماهية
 فانه متقدم عليها لا بالوجود فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث
 هي بلا اعتبار وجود او عدم معها جز منا بتقدم اجزائها عليها
 واجاب الحكماء بان الفرق بين هذه الثلاثة ضرورى ينفق
 الى اذى تنبيه وهو ان مفيد الوجود لا بد ان يلحظ العقل له
 وجودا ولا حتى يمكن ان يلاحظ له افادة الوجود لان مرتبة

الايحاد متأخرة عن مرتبة الوجود ومستفيد الوجود لا بد
 ان يلحظ العقل له الخلو عن الوجود حتى يمكن ان يلاحظ له
 استفادة الوجود لان استفادة الحاصل محال كتحصيله المفقود
 للماهية يجب ان يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه وقيل اى
 قال جمهور المتكلمين الوجود زائد على الماهية في الواجب والممكن
 اما زيادته على الماهية في الممكنات فلانها اى الماهية الممكنة
 حيث هي هي تقبل العدم والا تصفت بالوجوب الذاتي ولا
 انها حال كونها مأخوذة مع الوجود تا به اى العدم ولو كان
 الوجود نفس الماهية لما قبلت العدم من حيث هي واجب
 بانك ان اردت بقبول العدم انها تثبت في الخارج خالية عن
 الوجود فمنوع لان الماهية حال العدم لا تثبت لها في نفسها
 عندنا بل هي تفرق وان اردت ارتقاءها بالكلية فلا نسئل
 انها لو كانت نفس الوجود لما قبلته واذا تعقلها اى الماهية
 كالمثلث ونسك في وجودها ولو كان وجودها ذهبا
 لان حصول الشئ في الذهن لا يستلزم تعقل ذلك
 الحصول والحكم بثبوته فان الشعور بالشئ غير الشعور
 بذلك الشعور وغير مستلزم له على وجه لا يشك فيه
 ولو كان الوجود عين الماهية لكان الشك فيه شكافها
 ولا فائدة الحمل في قولنا السواد موجود ولو كان الوجود
 عين الماهية لكان غير مفيد بمنزلة قولنا السواد سواد
 والموجود موجود ولا جائز ان يكون الوجود جزء الماهية
 داخل فيها اذ لو دخل فيها فاعم الذاتيات اى هو حينئذ
 اعم الذاتيات المشتركة بين الموجودات اذ لا ذاتي لها
 اعم منه فجنس اى فهو حينئذ جنس لها وتمايزا نواعه
 بفصول هي ايضا موجودة فيكون جنسا لها فافضل

موجودة فتسلسل فصوله والجواب انه جنس للانواع غير
 عام للفصول كسائر الاجناس مع فصولها فيكون جزءا
 لبعض الموجودات فلم يصح قولكم بزيادة في الجميع
 واما زيادة الوجود على الماهية في الواجب فلا
 الوجود لو لم يكن زائدا على ماهية الواجب مقارنا
 لها بل كان وجودا مجردا قائما بذاته هو عين ماهية
 الواجب لكان مجردا اما منفصل عن ذاته فيكون
 محتاجا في تجرده الى الغير فلا يكون واجبا او مجردا
 اى لذاته ومن حيث هو وجود فيكون كل وجود مجردا
 لانه مقتضى ذات الشئ لا يختلف ولا يختلف عنه فيكون
 وجود الممكن ايضا مجردا عن الماهية وقد ابطالناه آنفا
 ونقول ايضا لو كان الواجب وجودا مجردا عن الماهية
 لكانت مبدئية اى مبدئية الوجود للممكنات كلها اما
 مع التجرد فيكون التجرد وهو عدم جزا من المبدأ وهو محال
 بديهة ومود الى السداد باب اثبات وجود الصانع لانه
 لما جاز كون المركب من العدم موجدا مع كونه معدوما
 جاز ان يكون العدم الصرف موجدا ايضا او كانت مبدئية
 للممكنات لا مع التجرد بل من حيث هو وجود فيلزم ان تعم
 المبدئية الموجودات باسرها فيكون كل موجود مبدئيا
 لكل موجود حتى لنفسه ولعله ولو بشرط جواب عما قيل
 لم لا يجوز ان يكون التجرد شرطا لتأثير الواجب لا جزا
 منه وحاصل الجواب انه يلزم على هذا ان يكون كل وجود
 مبدئيا الا انه تخلف عنه الاثر لفقد شرطه وكونه اى
 كون مبدئيا للممكنات وجوده اى المبدأ الخاص الذي هو
 عين ماهيته لا يشق عليه ان بعض الفصول لا

عن هذين الدليلين المثبتين لزيادة الوجود في الواجب يقال
 النزاع في ان وجود الواجب عين ماهيته اولا ليس في الوجود
 المشترك بين الموجودات اذ لا يقول عاقل بان الوجود المطلق
 المشترك عين حقيقته تعالى والا كانت حقيقته امور متعذ
 مقارنة للممكنات بل في وجوده الخاص المخالف في الماهية
 لسائر الموجودات الخاصة المشترك لها في مطلق مفهوم
 الوجود فان ما صدق عليه الوجود مواطاة ليس في الواجب
 امر زائلا بل هو عين ماهيته وقائم بذاته وهو المحرر المقنن
 بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وهو المبدأ للممكنات
 ولا يلزم من ذلك ان يكون سائر الموجودات المخالفة
 في الماهية مجردة ومبدأ انما يلزم هذا ان لو كان وجوده مبدئيا
 في تمام الماهية لوجودات الممكنات واشتراك الوجود
 بينها وان كان بالتواطى لا يستلزم تماثلها لجواز ان يكون
 امرا عارضا لها خارجا عن ماهيتها واما حصة الواجب من
 مفهوم الكون في الاعيان فزائدة على ماهيته وانما لم يشف
 عليه لانه اعتراف بان حصة الكون في الاعيان عارضة لما
 الواجب كالممكنات فلا فرق بينهما في كون الوجود عارضا
 للماهية والتشكيك وجواز الخالف كما لاهية والتشخيص
 بدفعهما اى بدفع الدليلين المثبتين لزيادة الوجود في الواجب
 وذلك بان نقول الوجود مقول على افراد بالتشكيك
 لا بالتواطى فانه في وجود الواجب اولى واقدم واقوى فيكون
 عارضا لا فراده اذ الماهية واجزاؤها لا تكون مقولة
 بالتشكيك على افرادها فالوجودات يجوز ان تكون مختلفة
 بالحقيقة لان الاشتراك في العارض لا يوجب الاتحاد
 بالحقيقة فقد يكون وجود الواجب هو المقتضى للتجرد

والمبدائية ولا يلزم مشاركة وجود الممكن له في ذلك ^{اختلاف}
الوجودين في الحقيقة او نطرح عنا مونه بيان التشكيك
وتقنع بمجرد المنع ونقول سلمنا انه متواطى فلم لا يجوز ان
يكون عارضا لا فراده وهي متخالفة بالكنه فيجب لوجود
الواجب ما يمنع على وجود الممكن كالمهية والتشخيص ^{العارضين}
لما تحتها فانه يجب لبعض ما صدق عليه احدهما ما يمنع
لبعض آخر لا اختلاف ما صدق عليه في الحقيقة مع الاشتراك
فيها والعدومات تمايز كعدم الشرط فانه يوجب عدم
المشروط بخلاف عدم غير الشرط فانه لا يوجب عدم
المشروط وكعدم الضد عن محل فانه يصح وجود الضد
الاخر فيه بخلاف عدم غير الضد فانه لا يصح وجود الضد
الاخر فيه وغيرهما كعدم اللازم ولولا التمايز لم تختلف
مقتضياتها وقيل لا تمايز اذ هي نفي صرف لا اشارة
اليها اصلا فلا تعقل وكل ما هو متميز فله وجود وقيل
هذا القول تناقض لانه حكم على العدومات بعدم الاشياء
والتعقل مع ان الحكم على الشيء فرع عن تصوره وتعقله
والاشارة اليه والحق انه اى الخلاف في تمايز العدومات
فرع الخلاف في الوجود الذهني وذلك لان المعدومات
التي من جملة العدومات متميزة في العقل فمن قال تمايزها
في العقل هو وجودها الذهني قال المعدومات لا تمايز
لانها موجودات حينئذ ومن قال تمايزها بانكشافها
للعقل لا يحصل صورها فيه قال تمايز المعدومات
واعترضه في المقاصد بان الامر بالعكس لان الفلاسفة
المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمام الاعدام وجمهور
المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها فالاول

ان يقال في بيان التفريق انه لما كان التميز عندهم وصفا ثبوتيا
ليستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني
حكم بتمايز الاعدام عند تصورهما لما لها من الثبوت الذهني
وان كانت اعداما في انفسها ومن نقاه حكم بعدم التمايز
لعدم الثبوت اصلا انتهى ولا يخفى ما فيه لان النزاع في
الاعدام المطلقة وما احسن ما قيل ان هذا الاختلاف
المذكور بمعنى ان من ذهب الى اثبات الوجود الذهني ينبغي
ان يذهب الى عدم تمايز المعدومات فان لم يذهب فقد
خرج عن الطريق المستقيم ومن ذهب الى نفيه ينبغي ان
يذهب الى اثبات تمايزها فان لم يذهب فقد اخطا فانا
حمل كلام المصنف على هذا المعنى لا يرد عليه شيء ثم يجاب
عن التناقض بان فرق بين مفهوم المعدوم وهو الذي
وجب تصوره وتعقله وبين ما صدق عليه مفهوم المعلق
وهو الذي حكم عليه بعدم التعقل ثم اختلفوا في ثبوت المعلق
الممكن قال غير ابن الحسين البصري وابن الهذيل العلاف
ومتبعيه من البغديين من المعتزلة المعدوم الممكن شيء
اي ثابت متقرر في الخارج منفك عن صفة الوجود والثابت
من كل نوع افراد غير متناهية وانه اى هذا القول ينبغي
المقدورية لان الذوات عندهم ان لية فلا تتعلق بها القدر
والاحوال التي من جملة الوجود عندهم لا تتعلق بها القدر
فان الاحوال عندهم ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدرة
ولا معجزا عنها ويلزم ايضا من هذا القول ان يكون
المعدوم اعم من المنفي لانفراده في الثابت وفيه اى فاذا
كان اعم من المنفي فهو غير المنفي لان اعم غير الاخص فثبت
اي فاذا كان المعدوم غير المنفي فهو ثابت لان كل متميز

ثابت عندهم فكذلك المنفى ثابت لصدق اي المعدوم الذي هو صفة
 ثبوتية عليه اي المنفى ولا يمكنهم الاستدلال على ثبوت المعدوم
 بانه متصور وكل متصور متميز وكل متميز ثابت لان التميز
 لا يوجب اي الثبوت كما وافقونا عليه في الممتنعات من ان تتميز
 الناشئ من تصورهما لا يوجب ثبوتها وكذا لا يمكنهم الاستدلال
 عليه بان المعدوم متصف بالامكان وهو صفة ثبوتية فيكون
 المتصف به ثبوتيا لان الامكان اعتبار عقلي ثم فرغوا عن القول
 بثبوت المعدوم احكاما قال غير ابن عياش لها في العدم صفات
 الاجناس كون الجوهر جوهر او العرض عرضا والسواد سوادا
 والبياض بياضا واما ابن عياش فقال اخرها في العدم معرفة
 عن جميع الصفات ولا تحصل لها الاحال الوجودية ثم الصفات
 مطلقا سواء كانت صفات الاجناس او لا وسواء كانت جوهرية
 او لا اما انة الى الجملة او الى التفصيل فالعائدة الى الجملة اي البنية
 المركبة من امور عدة الحيوة وما يتبعها من القدرة والعلم والارادة
 والكراهة وغيرها فانها محتاجة الى بنية مخصوصة مركبة
 من جواهر فردية وهذا القسم لا يتصور في الاعراض المركبة بل هو
 مختص بالجواهر والعائدة الى التفصيل اما ان تكون حاصلة
 للجوهر وتنقسم الى اربعة اقسام فالحاصلة للجوهر حالتي الوجود
 والعدم هي الجوهرية التي هي من صفات الاجناس وما اي الصفة
 التي تحصل بالفاعل هي الوجود فان الفاعل لا تأثير له في الذوات
 لانها ثابتة ازلا ولا في كون الجوهر جوهر لان الماهيات غير
 مجعولة عندهم بل جعل الجوهر موجودا وما يتبعه اي الصفة
 التي تتبع الوجود هي التحيز الذي هو اقتضاء الجوهر حيزا قالوا
 ان صفة صدارة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود وليستون
 بالكون فمنهم من قال الكون غير الحركة والسكون والاجتماع

والاجتماع والافتراق فانه اذا فرض انه تعالى خلق جوهر واحد
 فقط كان له في اول حدوثه كون بدون شئ من هذه الاربعة
 ومنهم من قال انه احد الاربعة بناء على عدم اشتراط اليبس
 في السكون والصفة المعللة بالتحيز المشروط بتحققها بالوجود
 هي الحصول في الحيز اي اختصاص الجوهر بالتحيز وليستون هذا
 الحصول بالكائنة ويقولون انه معلل بالكون وعندهم ان
 الجوهر الفردي ليس له صفة زائدة على هذه الاربعة فليس له
 بكونه اسود صفة اذ لا نعتى بكونه اسودا لاجل السواد فيه
 وهو صفة للسواد وكذا القول في كل عرض غير مشروط بالحيوة
 واما الصفة الحاصلة للاعراض فالثلاثة الاولى اي الوصف
 الحاصل حالتي الوجود والعدم وهو العرضية وما بالفاعل وهو
 الوجود وما يتبع الوجود وهو الحصول في المحل ولا يخفى ان هذه
 الصفة نظيرة الصفة الرابعة للجوهر لكن لا ينافي عددها كمن نعت
 الثلاثة الاولى لان المحفوظ في الثالث كونه صفة ثابتة للوجود
 بلا واسطة وهذه كذلك وانما لم يثبتوا نظيرة الثالثة وهي اقتضاء
 العرض محلا كما اقتضاء الجوهر حيزا لان وجود العرض في نفسه
 عين حصوله في محل مخصوص فلذلك لا يقبل الانتقال عن المحل
 اخر بخلاف الجوهر فان وجوده في نفسه غير حصوله في حيز
 مخصوص فلذلك يقبل الانتقال عنه الى حيز اخر وقيل اي قال ابن
 عياش والشحام والبصري الجوهرية نفس التحيز ولكن ابن عياش
 ينفيرها حال العدم لان التحيز علة للحصول في الحيز فلا ينفك
 عنه معلوله وليس المعدوم حاصل في الحيز مطلقا فلا يكون له تحيز
 ولا جوهرية لانها نفس التحيز فلذلك اثبت الذوات خالية عن
 صفات الاجناس والشحام يثبتها فيه لانها متحدان ولا يجوز
 ان لا يكون الجوهر جوهر مع اثبات الحصول في الحيز لانه معلول

التحيز فلا ينفك عنه والبصرى يشترها فيلزم دونه أي الحصول
 في التحيز لأنه معلول للتحيز بشرط الوجود فلا يثبت حال العدم
 ويثبت البصرى العدم أيضا صفة للمعدوم واتفق من عدها على أن
 المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة وقالوا أي جميع القائلين بأن
 المعدوم ثابت ومتصف بالصفات بعد العلم بأن للعالم صبا نفا
 عما قادرا يحتاج إلى إثباته أي إثبات وجوده في الخارج بالدليل
 قال الرازي هذه جهالة وسفسطة ظاهرة لا يستلزامها جواز
 أن تكون محال هذه الحركات والسكنات أمورا معدومة فتحتاج
 في العلم بوجودها إلى دلالة منفصلة لأن اتصافه بتلك الصفات
 من قبيل الاتصاف بالصفات الموجودة والمحال بطلانه ضروري
 لأن الموجود ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة
 بين النفي والإثبات ضرورة واتفقا وأن غير التفسير بأن
 يفسر الموجود بما له تحقق أصالة والمعدوم بما لا تحقق أصلا
 فيتصور هناك واسطة بينهما هي ما يتحقق تبعا لفظي أي
 فالتراع لفظي لأن النفي والواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى
 الثابت والمنفي وأنتم تعترفون بذلك وتثبتون الواسطة بينهما
 بمعنى آخر ولا تراع لنا في ذلك وأثبت أي الحال الإمام أي أمام
 الحرمين أو لا ثم رجع عن القاضي منا وأبو هاشم من المعتزلة
 كالوجود إذ لا يمكن أن يكون موجودا والالزم أن يتصف
 أي بالوجود وينقل الكلام إلى وجوده ويتسلسل ولا مقد
 والالزم أن يتصف بنقيضه ومنع أي اللزوم أن فانا نختار
 أنه موجود ووجوده نفس فلا تسلسل أو معدوم والمستنع
 اتصاف الشيء بنقيضه موافاة بأن يقال الوجود عديم الوجود
 معدوم وأما اشتقاقا فلا يتنع فإن كل صفة فرد من أفراد نقيض
 موصوفها كالسواد القائم بالجسم فانه فرد من أفراد الأجسام

الذي هو نقيض جسم فيصدق أن الجسم ذو لاجسم
 فلا بعد في أن يصدق الوجود ذو لا وجود وكاللون في
 هي جنس للسواد وقا بضية البصر التي هي فصله فانها
 حالان مقومان للسواد الذي هو موجود والأيوان
 لم يكونا حالين فان كانا موجودين قام المعنى بالمعنى
 أن عدم أحدهما أو كلاهما يقوم المعدوم الموجود وكلاهما
 محال واجب باختيار أنهما موجودان والالزم قيام
 المعنى بالمعنى ولا نسلم أنه محال أو نسلم أنه محال ولا نسلم
 الملازمة لأن التميز والتعدد بين اللون وقا بضية
 البصر ذهني فقط وليس في الخارج شيء هو لون شيء
 آخر هو قا بضية البصر يقوم به بل السواد لون ذلك
 اللون بعينه في الخارج قا بضية البصر واعتراضه بأنه
 يلزم أن يكون للبسيط في الخارج صورتان ذهنيتان
 متغايرتان تطابقانه وهو محال واجب بأنه لا يمتنع أن يكون
 صورتان ذهنيتان لبسيط تنزعها النفس باستعدادين
 يعرضان لها أو شرطين يقتضيان ذينك الاستعدادين كشاهد
 الجزئيات والتنبه لمشاركات ومباينات بينها بحسب المشاهدة
 وانما جزمتم بالحالية لالفك بالصور الخالية كالمنقوشة على
 الجدار والمخيلة في المرأة فان الصورتين المتغايرتين من الصور
 الخالية يستحيل مطابقتها لأمروا حد بسيط فلذلك تساع
 وهمك إلى أن الخال في الأجزاء العقلية كذلك وقسموه أي الحال
 إلى معال بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما تعال
 المتحركة بالحركة وإلى غير معال كالجوهرية والعرضية
 واللونية فان شئها لمحالها ليس بسبب معان قائمة بها قالوا
 القائلون بالحال الذات كلها متساوية في انفسها وانما بها

بالاحوال تمايز ويلزمهم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص كل ذات
 بحال مميز لها عما لها اما لا امر يقتضيه وان ترجيح بلا مرجح او
 لا مرها ما ذات فالكلام في اختصاصها بالمرجحية او صفة لذات فالكلام
 في اختصاص الذات بها لا يلزمهم التسلسل في الاحوال كما زعم بعضهم
 حيث قال الاحوال تشترك في الحالية وتختلف بخصوصيات
 يتميز بها بعضها عن بعض وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف
 فالحالية التي هي مفهوم الحال زائدة على الخصوصيات فهي حال
فالحال حال ويتسلسل فان ذلك معترض باوجه الاول ان مفهوم
 الحال ليس حال بل هو سلب اذ معناه كونه ليس موجودا او معدوما
 والتسلسل في السلب غير متمنع والثاني ان قولك تشترك
 في الحالية وتختلف بخصوصيات وصف للحال بالتمثال والاختلاف
 وعندهم يتمنع اتصافه اي الحال بالتمثال والاختلاف لان المثليين
 عندهم ذاتان يفهم منهما معنى واحد والمختلفين ذاتان لا يفهم
 منهما معنى واحد والحال ليس بذات لانها التي تدرك بالانفراد
 حتى يحكم بان المدرك من احدهما هو المدرك من الاخر وليس
 نعم توصف بالتمثال والاختلاف بالمعنى اللغوي وهو ان المتصور
 من احدهما ان كان هو المتصور من الاخر فتمثالان ولا اختلاف
 وليس الكلام فيه والثالث انا نسلم ان مفهوم الحال ثبوتية
 ونلتزم التسلسل فيه ولا يضربنا اذ لا لزام التسلسل فيه
 وجه وهو ان التسلسل انما يتمنع في الامور الموجودة والحال
 ليس موجودا ثم شرع في مباحث الماهية من الامور العامة
 لكل شيء كليا كان او جزئيا حقيقة وهي ماهية اعتبار مع الحق
 ويراد فيها الذات فلا يقال ذات الغناء وحقيقة بل ماهيتها
 واذا اعتبرت مع الشخص سميت هوية وقد يراد بالهوية الشخص
 وقد يراد بها الوجود الخارجي وقد يراد بالذات ما صدقت

عليه الماهية من الافراد وقد يستعمل ما عدا الهوية بمعنى واحد
 هو اي الشيء بها اي بسبب الحقيقة هو اي ذلك الشيء فخرج
 عارضها كالامكان والوجود والبياض فانه لا يكون به الشيء
 الشيء بل ممكنا وموجودا وبيضا وقاعها اما على نفي الجعل فلكون
 الشيء به موجودا واما عليه فلا يند يكون به الشيء لا الشيء ويخرج
 لانه غيرهما فلا يكون به الشيء الشيء مغايرة لما عداها من
 الامور التي تعرض لها لزم ما عداها اياها كالزوجية للذات
 لماهية الاربعة سواء او فارق كالكتابة بالفعل للانسان
 واذا كانت الماهية مغايرة لعوارضها اللازمة والمفارقة
 بمعنى ان شيئا منها ليس عينها ولا داخلها فيها لا بمعنى انها
 ليست متصفة بشيء منها فانه يستحيل خلوها عن المتقابلا
 فليست الماهية من حيث هي ماهية احد النقيضين بعينه
 ككونها موجودة او معدومة اذ لو كانت من حيث هي موجودة
 ما قبلت العدم وبالعكس وقس عليه سائر المتقابلا لانها
 من حيث هي ليست احد النقيضين فان تقديم حرف السلب
 على الحيثية معناه انها لا تقتضي احد النقيضين وهو صحيح
 ومعنى تقديم الحيثية على حرف السلب انها تقتضي عدم احد
 النقيضين وهو باطل ولا يقال انسانية زيدان كانت نفسية
 عمرو كان شخص واحد في ان واحد في مكانين وان كانت غيرهما
 لم تكن الانسانية امر واحد مشترك بين افراده لانا نقول
 انسانية زيد ليست التي في عمرو ولا غيرهما لما قر من انها من
 حيث هي لا تقتضي وحدة ولا كثرة وهي اي الماهية كالاتينية
 اذا اخذت مع الغير وقيدت به تسمى مخلوطة وتسمى ايضا
 بشرط شيء وهذه توجد في الخارج قطعا لوجود الشخص فيه
 وهو عبارة عن الماهية الكلية والشخص واذا اخذت بغير

التجريد عن جميع اللواحق تسمى بشرط لا شيء ومجردة وهذه لا توجد
 في الخارج واللاحقها الوجود الخارجي والتعين فلم تكن مجردة
 بل لا توجد الا في الذهن واعتراض بان وجودها في الذهن من العوارض
 وقد فرضت مجردة عنها هذا خلف واجيب بان الذهن يمكن
 تصور كل شيء حتى عدم نفسه اذ لا مجردة التصورات فلا يتبع
 ان يعقل الذهن الماهية مجردة عن جميع اللواحق الخارجية و
 الذهنية بان يعتبر معرفة عنها ولا يحظرها كذلك وان كانت
 بحسب نفس الامر متصفة ببعضها والمطلقة وهي التي اخذت
 من حيث هي مع قطع النظر عن المقارنة والتجرد تسمى لا بشرط
شيء كما تسمى مطلقة وتعمها اي تم المطلقة المخلوطة والمجردة
 فتوجد في الخارج لوجود احد قسميها فيه وهي المخلوطة ثم فرع
 على عدم امكان وجود الماهية المجردة في الخارج بطلان المثل
 فقال فبطل المثل التي اثبتها افلاطون فانه قال يوجد في الخارج
 لكل نوع فرد مجرد اذ لا ابدى قابل للمقابلات اما التجرد وقبول
 المتقابلات فليصح كونه جزءا من الاشخاص المتصفة بالاضافة
 المتقابلة واما الازلية والابدية فلان كل مجرد كذلك ووجه
 بطلانه ان اراد بالفرق معناه المتعارف وهو معروض
 الشخص استلزم ان يكون الواحد المعين متصفا باصناف
 المتقابلة في زمان واحد وهو ظاهر الاستحالة وان اراد به
 الماهية المجردة استلزم اقتران المجردة بالقيود التي اعتبر تجرده
 عنها وهو ضروري البطلان واجاب الفارابي بانه اشارة لان
 الموجودات صور في علم الله تعالى باقية لا تبدل ولا تتغير وقال
 صاحب الاشراق وغيره انه اشارة الى ما عليه الحكماء للماهون
 من ان لكل نوع من الانواع الجسمانية المستقلة جوهر مجرد من عالم
 العقول يدبره ويدبر اعراضه واجزاءه يعبر عنه في لسان الشيخ

بملك الجبال وملك البحار ونحوه مع اعترا فهم بكونه جريا
 يقولون انه كل النوع بمعنى ان نسبة فيضه الى جميع اشخاص
 على السواء فلا اشكال والمثل الافلاطونية غير المثل
 المعلقة وتسمى عالم المثل وعالم الاشباح المجردة فانها لا
 تكون من اجواهر المجردة بل كالواسطة بين المحسوس
 والمعقول ولا تختص بانواع الاجسام بل تكون المحل
 شخص من اجواهر والاغراض والماهية اما بسيطة
 في الذهن والخارج كالنقطة والوحدة والوجود والواجب
 تعالى او مركبة فيهما وهي المركبة الخارجية كالسكنين
 او في الذهن فقط وهي المركبة العقلية كالانسان فانه
 بسيط في الخارج كما سيأتي وعكسه محال ولا بد ان تنته
 المركبة اليها اي الى البسيطة اذ لا بد ان يكون في المركب
 امور كل واحد منها حقيقة واحدة والا كان مركبا من
 امور لانها لا لها لامة واحدة بل مرارا غير متناهية
 ومع ذلك فلا بد من وجود البسيط فيه اذ في العدد
 المتعدد بالفعل ولو كان غير متناه الواحد الذي لا تعدد
 فيه بالفعل ضرورة لان الواحد مبدأ للعدد كما ان الوحدة
 مبدأ للعدد فكما امتنع عدد متناه او غير متناه من غير
 ان توجد فيه وحدات امتنع متعدد كذلك من غير ان توجد
 فيه احاد والاجزاء للماهية اما متداخلة يعني متصادقة
 وحينئذ فاما ان يكون التصديق كلياً من الجانين فاما
 متساويان كالحساس والمتحرك بالارادة اذا اعتبر ماهية
 مركبة منهما او من احد الجانين فيكون بعضها اعم مطلقاً
 وحينئذ فالاعم اما مقوم للاخص كالجسم الابيض اذا اعتبر
 ماهية مركبة منهما او لا يكون الا اعم مقوما للاخص بل

العكس كالحوان الناطق وجزئيا من الجانبيين فيكون
منهما اعم من وجه كالحوان الابيض اذا اعتبر ماهية مركبة
منهما واما متباينة لا تتصادق اصلا كالشيء اذا اعتبر
مع علته من علته الاربع التي هي الفاعل والقابل والصورة
والغاية فاعتباره مع الاول كالعطاء فانه اسم لفائدة
اعتبرت اضافتها الى الفاعل وعلم من هذا التفسير ان ذلك
في مفهوم العطاء هو الاضافة الى الفاعل لا الفاعل
لكن لما لم تتعقل الاضافة الا بتعقل الفاعل لتساخو في ذكره
وقر عليه نظائره ومع الثاني كالقطوسية وهي التغير
الذي في الانف فقد اعتبر فيها الشيء بالاضافة الى قابله
ومع الثالث كالافطس وهو الانف الذي فيه التغير
وهو يجري مجرى الصورة من الانف ومع الرابع
كالخاتم فانه حلقة يتزين بها في الاصبع وذلك التزين
هو الغاية المقصودة من تلك الحلقة او اعتبر مع معلوله
له كالمخالق مما اعتبر فيه الشيء مقبسا الى معلوله واعتبر
مع غيرهما اي مع ما ليس بعلة ولا معلول له وهي اي
الاجزاء التي ليس بينها عليية ولا معلولية اما متشابهة
في الماهية كاجزاء العشرة التي هي الوحدات المتفقة
الحقيقة كما سيبي تحقيقه في بحث الوحدة والكثرة
او متخالفة فيها والمتخالفة اما عقلية من حيث التمايز
كجزى الجسم اللذين هما الهيولى والصورة فانها متخالفة
متمايزان في العقل دون الحس وخارجية يعني حسية
من حيث التمايز كاعضاء البدن وتنقسم ايضا اجزاء
الماهية انقساما ثانيا وذلك لانها اما ان تكون جوية
باسرها بمعنى ان لا يكون في مفهومها سلب وهي

حينئذ اما حقيقة كالهوى والصورة للجسم واضافية
كالاقرب فان مفهومه مركب من القرب والزيادة فيه
وكلاهما اضافيان او مختلطة بعضها حقيقي وبعضها
اضافي كالسر موقانه مركب من القطع الحشيتي وهو جوي
حقيقية ومن ترتيب مخصوص فيما يلزم باعتبارها يحصل
السري وان امر نسبي لا يستقل بالمعقولية او لا تكون
باسرها وجودية بل بعضها وجودي والاخر عدي
كالقديم فانه موجود لا اول له فقد تركب مفهومه من
وجودي وعدي ولم يتعرض لما هو عدي محض كعدم
اقتضاء الوجود وعدم اقتضاء العدم للامكان لان غير
معقول فان العدمات لا تعقل الا بالاضافة الى الوجود
فيكون المعنى الوجودي ملحوظا هناك قطعيا واعلم
ان هذه الاقسام في الماهية اعم من ان تكون حقيقية
او اعتبارية كما اشرنا اليه واما اذا اعتبرنا الحقيقية
فلا تكون اجزاؤها الا موجودة فتكون وجودية قطعيا
فلا يتأتى فيها التقسيم الثاني باعتبار الوجودية والعدي
ولا باعتبار الحقيقية والاضافية اذ لم تجعل الاضافا
من الموجودات الخارجية والنسبة قد تمتنع على بعض
الوجوه المذكورة في التقسيم الاول كالعوم من وجه
على المشهور وكالمساواة على ما قيل من امتناع تركب
الماهية الحقيقية الواحدة وحدة حقيقية من امرين
متساويين وكالعوم المطلق اذ كان الاعم مقوما للاض
ثم بعد الاتفاق على ان وجود الممكنات بالفاعل اختلفوا
في ماهياتها فقال المتكلمون مجعولة مطلقا اما البسيطة
فلازها ممكنة والممكن لذاته يحتاج الى الفاعل واما المركبة

فلذلك اولان اجزاها البسيطة مجمولة وقيل اي قال الجمهور
 الفلاسفة والمعتزلة الماهيات غير مجمولة مطلقا لا متنا
السلب اي سلب الشيء عن نفسه ولو كانت الانسانية
 مثلا يجعل جاعلا لم تكن عند عدمه انسانية ومنع امتناع
 سلب الشيء عن نفسه فان المعدوم في الخارج مستلوب
 عن نفسه فاذا ارتفع الجعل في وقت او دائما ارتفعت ^{الانسانية}
 كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية فلا
 ويكون صدق السالبة الخارجية بعدم الموضوع في الخارج
 وذلك ليس بكاذب فالكاذب العدول كقولنا الانسانية
 لا انسانية وقيل البساطة غير مجمولة لان المجمولية فرع
 الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان والامكان
 لا يعرض للبسيط اذا الامكان كيفية عارضه لنسبة و
 اضافة لا تتصور الا بين الشئيين والبسيط لا شئيين
 فيه فلا يتصور عروضا له واعتراضه بانه لا يتعين الجزء
 في التعدد فاعله اي التعدد باعتبار الوجود فان البسيط
 له ماهية ووجود فيعرض الامكان للماهية البسيطة
 بالنسبة الى الوجود فالامكان يقتضي شئيين لا جزئين
 حتى يستحيل عروضا للبسيط واعتراض ايضا بان ما
 ذكرتم من عدم مجمولية البساطة ينفي المجمولية راسا
 لان البساطة اذا لم تكن مجمولة لم تكن المركبات ايضا
 مجمولة اذ ليس المركب الا مجموع البساطة لا يقال المجموع
 انضمام البساطة او وجود الماهية المركبة منها فلا يلائم
 مما ذكرنا ارتفاع المجمولية بالكلية لانا نقول الانضمام
 او الوجود ايضا له ماهية فهي اما بسيطة فلا تكون مجمولة
 او مركبة فيعود الكلام والمركب اما ذات ان قام بنفسه

فيقوم

فيقوم جزء منه باخر لما سياتي من انه لا بد من حاجة
 بعض الاجزاء الى بعض او صفة ان قام بغيره فهما اي جزء
 يقوم بان يثالث ان لم تجوز قيام العرض بالعرض واحدهما
 يقوم بثالث والاخر يقوم به اي بذلك الاحد ان جواز
 وينبته اي التركيب الاشتراك اي اشتراك الماهيتين
 في ذاتي والاختلاف اي اختلافهما باخر اي بذاتي اخر كما
 لا شأن والفرس اذ يعلم بالضرورة ان ما به الاشتراك
 غير ما به الامتياز ولما لم يكن شئ منهما خارجا عنهما كانت
 مركبة او يعارض هو من لوازم الماهية لان ذلك الذات
 المشترك لا يكون تمام ماهيتهما والا متنع الاختلاف
 في لوانهما فيكون جزأ وفيه المطلوب لا يثبت التركيب
 البسيط تختلف باللعينات ولا الاشتراك في عارض
 ثبوت او سلب والاختلاف بذاتي اذ البسيطان قد تتلوا
 صفة ثبوتية او سلبية ويتميزان بتمام الحقيقة او بعلا
 اخر ثبوت او سلب وهو ظاهر ولا بد في الماهية الحقيقية
 المركبة من حاجة بعض اجزائها الى بعض اذ لو استغنى كل عن
 الاخر لم يحصل منهما ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر
 الموضوع بحجب الانسان وذلك الاحتياج اما من الجانبين
 بلا دور بان يكون احتياج كل جزء الى الاخر من جهتين احتياج
 المهيولى الى الصورة في بقائها واحتياج الصورة الى الهيولى
 في تشخصها او من جانب واحد كصورة المعجون وصورة
 العسكر فان صورة المعجون مفتقرة الى مفردة وصورة
 العسكر مفتقرة الى احاده لوجوب قيام الجزء الصورة
 بالجزء المادي بخلاف العكس وهذا الكلام يفيد ان كلا
 من المعجون والعسكر ماهية حقيقية وهو صحيح في

المعجول فانه لا بد فيه من صورة نوعية فأنضت عليه من
المبدأ الفياض بواسطة المزاج الحاصل فيه بتفاعل كيفيات
مضادات وتلك الصورة جزء من المعجول محتاج الى الاخر
الاخر لخلوله فيها واما العسكر فانه ماهية اعتبارية
والهية الاجتماعية العارضة له مجرد اعتبار فلا فرق
بينه وبين الحجر الموصوع بحجب الانسان قيل اي قال الحكماء
قد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض في الماهية
الواحدة وحدة حقيقية ولا يشك ان الماهية المركبة عن
الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك فلا بد ان يكون
بينهما حاجة فاحدهما علة للآخر وليس ذلك الا احدا الجنس
لعدم الاستلزام اي استلزام الجنس الفصل ولو كان علما
يستلزمه فكان الجنس منحصرا في نوع واحد وكانت الفصول
المتقابلة لازمة لشيء واحد وكلاهما باطل فهو اي ذلك
الاحد الفصل على معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت
في العقل كانت امرا متهما مترددا بين اشياء كثيرة وهو عين
كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام
حقيقة واحدة منها فاذا انضم اليها الفصل تعينت وزال عنها
الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك
الاشياء فالفصل علة الصفات الجنسية في الذهن وهي التعيين
وزوال الابهام والتحصيل اعني الانطباق على تمام الماهية فيكون
الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات ^{عليه}
بهذا المعنى بديهية بعد تعقل الطبيعة الجنسية والفصلية على
ما ينبغي وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن باطل
والدلم يعقل الجنس الا مع فصل ما وكذا توهم كونه علة لوجوده
في الخارج والافعال في الوجود فامتنع الحمل بالمواطة وكذا توهم

كونه داخلا في قوامه كما هو المشهور من معنى المقوم والامام
قولهم فصل النوع فصل مقوم له مقسم للجنس فلا يتعكس اي
اي الجنس مع الفصل بان يكون لماهية واحدة جزآن احدهما
جنس لها مشترك بينهما وبين نوع ما والاخر فصل لها مميزها عن
ذلك النوع ثم يعكس الامر فيكون هذا الفصل جنسا لما مشترك
بينها وبين نوع اخر وذلك الجنس فصلا لها مميزها عن النوع
الاخر اذ يلزم عليه ان يكون الجنس علة للفصل وقد ابطناه
واوردنا الحيوان جنسا للانسان مشترك بينهما وبين الفرس
مثلا والناطق فصل له مميزه عن الفرس والناطق جنس له
مشترك بينه وبين الملك والحيوان فصل له مميزه عن الملك
فقد انعكس الحال بين الجنس والفصل في الانسان بالقياس
الى نوعي الملك والفرس واجيب بان الملازمة عندهم هي العقول
والنفوس العلوية وهي جواهر مجردة ليس لها كال منتظر بل
جميع ما يمكن حصوله لها فهو حاصل لها بالفعل وليس لها
نطق وفكر لا بالقوة ولا بالفعل ولم يتعرض للجنس لانهم
لا يقولون بوجودهم واما الجواب على رايانا فهو ان المراد
بالناطق ان كان هو الجوهر الذي هو مبدأ النطق في الانسان
وهو صورته النوعية او النفس الناطقة فهو ليس مشترك
بين الانسان والملك بل مختلفا بالماهية فيهما فلا يكون جنسا
لهما وان كان المراد مفهوم ماله قوة ادراك المعقولات لم يكن
فصلا للانسان بل هو اثر من اثار فصله ويجوز اشتراك
المتخالفين بالماهية في غرض واحد ومثله يقال في الجنس وما يليها
فليس لها الفصل ولا اثره بل مجرد الحكاية واجاب ابو البركات في شرح
الاداب بان المراد بالنطق ههنا ما يجري لا ما يجري على النساء ^{على الجنس}
للكل والجنس جنان ولا يجري على جنان البهائم ولا يتعد رتبة

منه اى الفصل فلا يكون لشيء واحد سواء كان نوعا اخيرا
اولا فصلا قريبان والا اجتمع على معلول واحد بالذات علما
مستقلتان ولا يقوم الفصل القريب في مرتبة واحدة جنسين
اذ لو قوما فاما في نوع واحد او في نوعين والاول باطل للاستحالة
ان يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة لان الجنس عبارة
عن تمام الذاتي المشترك بين النوع وبين ماهية ما ولا تقدر
في التمام وكذا الثاني لاستلزامه تقويم النوعين وسيأتي بطلانه
او نوعين ولا تخلف عنه معلوله لان جنس كل من النوعين
لا يوجد في الاخر ورد ما قالوه من ان عدم استلزام الجنس
الفصل يدل على عدم عليته له بان الموجب للعلية الحاجه كما حتم
فيكون العلية هي المحتاج اليه والمحتاج اليه صادقا بالعلية لناقصة
وهي لا تستلزم المعلول وانما المستلزم للمعلول هي العلية الناقصة
فاعمل الجنس علية ناقصة فلا يجب استلزامه للفصل فلا يلزم
انحصار الجنس في نوع واحد ولا كون الفصول المتقابلة لازمة
لشيء واحد والعام كالحوان اذا اعتبرناه مع زيادة محصلة
له كالناطق فهو نوع كالا انسان اذ لا معنى للانسان الا الحيوان
دخل في طبيعته الناطق وبهذا الاعتبار لا فائدة في حمل شيء من
الحوان والناطق على الاخر ولا على الانسان واذا اعتبرناه
دونها اى من حيث انه مفهوم غير الزيادة منضم اليها المحصل
ماهية الانسان المركبة منها التي هي غيرهما فكل واحد منهما
جزء لها وبهذا الاعتبار لا يحمل شيء منهما على الاخر ولا على الانسان
وانا اعتبرناه مطلقا اى من غير اعتبار انه الناطق بوجه
كما اعتبرناه اولا او غيره بوجه كما اعتبرناه ثانيا فهو محمول على
الانسان ومعنى الحمل اى حمل الحيوان مثلا على الانسان ملاك
اجنيتين اى جنتي تغايرهما في العقل واتحادهما في الخارج فانه دفع

ما يقال من ان المحمول ان كان غيبا الموضوع يلزم من الحمل بالمماهة
الحكم بوحدة الاثنين وان كان عينه يلزم حمل الشيء على نفسه
فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي والتعين المخصوص
للجزئي الحقيقي الموجود في الخارج كزيد ويقال له التشخيص بضم
الماهية والوجود والوحدة لذلك الجزئي لا شتر اكها اى كل
من الثلاثة بينه وبين غيره دونه فانه لا يمكن فرض اشتراكه
بين امور متعددة بديمته ولذا يصدق قولنا الكل ماهية
وموجود واحد ولا يصدق انه متعين بتشخيص وان كان
التعين او المتعين مفهوما كليتا صار على الكثرة وهو غير التميز
لان التشخيص للشيء انما هو في نفسه والتميز انما يكون بالقياس
الى المشارك ولانه لا يجوز لتشخص كل من الشئين بذات
الاخر لان تقييد الكل بالكل لا يفيد التشخيص ويجوز امتياز
كل من الشئين بالآخر كما في الطائر والولد واخص منه
اجتماعهما في الجزئي الحقيقي وانفراد التميز في الكل الذي يكون
جزئيا اضافيا وهو اى التعين عند الحكم موجود في الخارج
لان جزء المعين الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج
موجود في الخارج ورد بان قولك في الخارج ان جعل ظرفا للجزئية
منعنا الصغرى وان جعل ظرفا للوجود منعنا الكبرى لان
الجزء الذهني للوجود الخارجى لا يجب ان يكون موجودا في الخارج
فالحق انه امر اعتباري يحصل من العوارض المشخصة الموجودة
في الخارج كالكمية والكيفية والوضع والاضافة ونحوها ويقضي
المذهبية وعدم قبول الشركة والتميز عن ماعداه وكونه ليس غير ونحوها
لا نقول انه موجود للزوم كونه اى التعين على تقدير عدم مية
عدم مثله كما زعم الرازي حيث قال لو كان عد ميا لكان اما عدما
مطلقا وهو ظاهر البطلان لعدم المطلق لا يتميز فيه فكيف

يميز غيره واما عدم مضافا وحينئذ اما ان يكون عدمه بالالتعين
العدمي فيكون هو وجوديا واما ان يكون عدمه بالتعين آخر ذلك
التعين الاخر ان كان عدمه بهذا التعين عدم العدم فهو وجود بالتعين
الاخر مثله فيكون هو ايضا وجودا وان كان ذلك التعين الاخر
وجودا وهذا التعين مثله فهو ايضا وجود فثبت ان كون التعين
عدميا يستلزم كونه وجوديا هذا خلف فيكون وجوديا فان لم يكن
بانه لا يلزم من كونه عدميا ان يكون عدمه ما اذا العدمي ما ليس بثبوت
لموصوفه بوجوده اه في الخارج كالمعقولات الثانية فان ثبوتها
لموصوفها بوجودها له في الذهن لا في الخارج فهي عدمية ولا شك
انها ليست نفس العدم ثم اعلم ان تركيب الشخص المعين من الماهية
والتعين كما استفيد من قوله لانه جزء المعين انما هو بحسب الذهن
فقط واما في الخارج فالماهية والتعين متحدان ذاتا وجعلوا
وجودا كالجنس مع الفصل فليس في الخارج موجود هو الماهية
الانسانية مثلا وموجود اخر هو التعين حتى يتركب منهما فرد
منها والالم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الوجود
واحد هو الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية
نوعية وتخصص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل
والمتكلم اذ ظنه اي التعين متميزا عنها اي الماهية في الخارج
على تقدير وجوده فيه منع وجوده فيه للزوم الدور فانه لو كان
موجودا فيه لكان انضمامه الى الماهية موقوفا على تميزها و
تميزها موقوف على انضمامها اليها ومنعه ايضا للزوم التسلسل
لو كان موجودا لكان متعينا فيشارك التعينات في كونه تعينا
ويمتاز عنها بتعين اخر ونقل الكلام اليه ومنعه ايضا اذ قيل
في الاستدلال على عدمية ان علل التعين على تقدير وجوده
في الخارج بالماهية بان تكون مقتضية لتعينها اقتضاء

تامنا بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصار نوعها في شخصها
الحاصل من الماهية والتعين الذي عللها ولم يمكن ان يوجد
معها تعين اخر والا انفك عنها التعين الاول فيختلف العلل
عن علته المستلزمة اياه والاى وان لم يعمل التعين بالماهية
فلا يعمل بما يحل فيها لانها ما لم تتعين في نفسها لم يتصور حلول
شيء فيها فلو علل تعينها بما حل فيها دار ولا يعمل بما ليس حلا
فيها ولا محلا لها لانه مبين لها نسبتته الى كل التعينات سواء
فلا يمكن ان يكون علة لتعين شخص دون اخر ولا لتعين ماهية
دون اخرى ولا يعمل بالقابل الذي هو الماهية وهو معروضها
في العروض وما دتم في الجسم ومتعلقها في النفس لانه لو علل به
وتعدد التعين بالقوابل التي قد قددها بالذات تارة كهيوليات
الافلاك القابلة لصورها الجسمية وكما لنطف القابلة
للصور الانسانية وبسبب ما يكتنفها من الاعراض اخرى
كهيولى العناصر الاربعه فانها واحدة مشتركة بينها وقد
عرض لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من
الفلك فلذلك تعدد اشخاصها فيها ولم يلزم انحصار نوع
الماهية في شخصها لنقلنا الكلام اليه وقلنا ان كان تعينه
بقابل اخر فلا بد ان يكون تعين ذلك القابل الاخر بقابل اخر
فيلزم التسلسل في القوابل ويلزم انحصارها اي ماهية
القابل في الشخص ان كان تعينه بما هيته او لوازمها فقد ظهر
ان المتكلم مانق وجود التعين في الخارج الا لظنه انما كان
كذلك لكان زائدا على الماهية في الخارج متضمنا اليها فيه واذ قد
تبين ان الحكيم انما يقول بالزيادة ذهنا فقط فالحلف لفظي
ثم لما فرغ من مباحث الماهية وما يعرض لها في نفسها اعنى
التعين شرع في الاسوار العارضة لها بالقياس الى الوجود

فقال تصورات الوجوب والامكان والامتناع وكذا ما تلقى
منها ضرورية فان من لا يقدر على الاكتساب اصلا يعرف
هذه المفهومات الا يرى ان كل عاقل يعلم ان الانسان يمكن
حيوانا ويمكن كونه كائنا ويمتنع كونه حجرا الى غير ذلك من موارد
الاستعمال وتعرفاتها دورية وكذا ما اشتق منها فان من
عرفها عرف كل واحد من الثلاثة اما باحد الاخرين او بسلبه
اذ لم يزد على ان يقول الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه
فاذا قيل له ما الممتنع قال ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده واذا
قيل له ما الممكن قال ما لا يجب وجوده ولا عدمه ولا يمتنع
وجوده ولا عدمه فقد اخذ كلا من الثلاثة في تعريف الاخر وبعد
اشراكها في كونها ضرورية اعرفها اقربها من الوجود الذي
هو اظهر المفهومات واجلاها وهو الوجوب اذ لا احتمال
في كون بعض الضروريات اجلي من بعض وعلى هذا فالتبعية على
معنى الامكان والامتناع بالوجوب اولى من العكس وانما كان
الوجوب اقرب الى الوجود لانه تاكد الوجود واما الامتناع فهو
مناف للوجود والامكان ما لم يصل الى حد الوجوب لم يقرب
الى الوجود وما هو اقرب الى اجلي التصورات كان اظهر من غيره
وقد تكون هذه الثلاثة جهات للقضايا ان نظرنا الى ذواتها لانها
حينئذ كيفيات نسبة المحمول الى الموضوع ولا يصح هذا الاعتبار
ارادتها هنا لان البحث غيرها وذلك لان البحث عندها هذه
الثلاثة من حيث انها كيفيات نسبة محمول مخصوص هو الوجود
الى الموضوع فتكون اخص من الجهات والاخص غير الاعم
والاى وان لم تكن هذه غير جهات القضايا بل كانت عينها
فلو ازم الماهيات كالزوجية للاربعة واجبة الوجود لذواتها
وايس كذلك بل هي واجبة الحمل على الاربعة وهي اى هذه

الثلاثة والقدم والحدوث اعتبارية لا وجود لها في الخارج و
الابان وجد الوجوب مثلا في الخارج فان كان ممكنا والواجب
انما يجب به فاولى ان يكون ممكنا هذا خلف وان كان واجبا
كان له وجوب اخر وتسلسل وكذا اعتبارى كل ما تكرر نوعه
سواء كان هذه المذكورات او غيرها اى كل نوع كان بحيث
انا فرض ان فردا منه اى فرد كان موجود وجب ان يتصف
ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد ذلك النوع فيه مرتين مرة
على انه حقيقته فيحل عليه موافاة او مرة على انه صفة فيحل عليه اشتقاقا فانه
يجب ان يكون اعتباريا لا وجود له في الخارج والالزم التسلسل
في الامور الخارجية المترتبة الموجودة معا كالقدم فانه لو وجد
فرد منه لقدم ذلك الفرد والامكان حادثا فيكون الموصوف
به ايضا حادثا فيلزم حدوث القديم وكذا اعتبارى كل ما سبق
من الصفات الوجودى وجو الموصوف كالذاتية والعرضية
والاولى ان يقول كما قال في المواقف وكذا كل ما لا يجب تاخره
عن الوجود ليشمل الوجود والحدوث وقيل الثلاثة سوى الاستتار
وجودية اذ نقيضها كالاوجوب عدم اى عدمى لصدقه على
المعذور بل على الممتنع والارتفاع النقيضان ولتحققها في الثلاثة
سوى الامتناع في نفسها سواء وجد فرض من عقل ام لا
يوجد فرض اصلا فان الواجب واجب في نفسه ولو فرض
عدم العقول كلها ولان هو لا كلا هو يعنى ان قولنا امكان
لا اى عدمى مثل قولنا لا امكان له فلو كان الامكان عدميا
لم يكن الممكن ممكنا ونقضت هذه الادلة الثلاثة بالامتناع
اذ هي جارية فيه مع الاتفاق على عدميته وحلها ان محالية
ارتفاع النقيض بمعنى خلوشى عنها لا بمعنى خلوجها عن
الوجود وان انصاف الشئ بصفة في الخارج او بنفسه امر

لا يقتض وجودها في أحدهما وان معنى مكانه لا انصافه
بصفة عدمية ولا امكان عدم انصافه بها والفرق فيه كالفرق بين
انصاف الشيء بصفة ثبوتية وعدم انصافه بها والوجوب الذاتي
ينافي الوجوب الغيري اذ لو كان الواجب لذاته واجبا لغيره ايضا
للزم من ارتفاع الغير ارتفاعه فلم يكن واجبا لذاته وينافي
ايضا التركيب والا بان كان الواجب لذاته مركبا احتاج الى
جزء وهو غير ممكن مكملا وينافي ايضا الزيادة اي زيادة
الوجوب على ماهية الواجب لو ثبت اي الوجوب في الخارج
والا بان كان زائدا على الماهية على تقدير وجوده في الخارج
احتاج الى الماهية لقيامه بها فكان ممكنا معللا بنفسه ماهية
الواجب اذ لو علل بغيرها احتاج الواجب في وجوبه الى
علة مغايرة لماهية فلا يكون واجبا وجوبا ذاتيا هذا
خلف واذا كان معللا بها وجب بوجوب علة اذ ما لم تجب
العلة لا يجب المعلول عنها فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها
وينافي ايضا الشركة والا بان كان مشتركا بين اثنين تأييدا
بتعين فتركبا والتركيب ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم لا ينافي
الوجوب الذاتي وجوب صفاته اي الواجب به اي بالواجب
ولا يلزم احتياج الواجب الى الغير لان صفاته ليست
غيره والا مكان محوج الى السبب اي الامكان علة احتياج
الممكن في وجوده الى المؤثر ضرورة فان الممكن ما يتساو
وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ومعنى كون الامكان محوجا
للممكن الى السبب انه لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا
لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الآخر والحكم بعد تصور
الطرفين ضروري محزم به الصبيان الا يرى ان كفتي
الميزان اذا تساوت لثباتهما وقال قابل ترجحت احدهما على

الآخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبي مميز وعلم بطلانه
بديهية واورد عليه انه لو اوج الامكان الممكن في وجوده
الى المؤثر لا حوجه اليه في عدمه والتالي باطل لان العدم في
محض فلا يصلح اثر الشيء واجيب بان العدم ان لم يقبل
الترجيح والتأثير منعنا الملازمة وان قبل الترجيح والتأثير
فعدم العلة فان عدم المعلول عندنا العدم العلة فانه لو لا
ان العلة معدومة لم يكن المعلول معدوما وحينئذ لا نسلم
بطلان التالي واورد بان يلزم من جواز استناد العدم
الى العدم جواز استناد الوجود الى العدم وجواز استناد
الوجود الى العدم ينفي الحاجة الى وجود المؤثر في العالم
فيفسد باب اثبات وجود الصانع واجيب بان لا يلزم
من جواز استناد العدم الى العدم جواز استناد الوجود
الى العدم للضرورة العقلية الفارقة بينهما فانها محتم
بجواز الاول وامتناع الثاني فلا يصح الملازمة واورد
ان احتياج الممكن الى مؤثر سواء كان ذلك الاحتياج مكملا
او لغيره انما يتحقق اذا سكن تأثير شيء لكنه غير معقول
اذ التأثير في الوجود مثلا اما حال وجود الممكن وهو محصيل
الحاصل او حال العدم وهو جمع للنقيضين واجيب بان
الايحاء للوجود كاحداث للصفات الحادثة كهذه السخنة
فنجري دليلكم فيه ونقول حدوثها اما حال وجودها وفيه
حصول الحاصل او حال عدمها وفيه اجتماع النقيضين
فحدوثها محال وانه سفسطة لان حدوثها بديهي محسوس
فانقص دليلكم قطعاً والحل اننا نختار ان الايحاء للوجود
بوجود مقارن للايجاد لان حصول الاثر مع التأثير
زمانا وذلك تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا استمالة

فيه انما المستحيل ايجاد ما هو موجود بوجود قبل اليجاد فانه
تخصيل لما كان حاصل قبل هذا التخصيل والتأثير في الممكن حال
وجوده ليس خاصا بابتداء الوجود بل هو حاصل ولو في حال
البقاء اي بقاء الممكن ولما ورد على تأثير المؤثر في الممكن حال
البقاء ان الحاصل بذلك التأثير ان كان نفس الوجود وان حصل
قبل البقاء لزم تخصيل الحاصل وان كان الحاصل به امر متجدد
لم يكن ذلك المؤثر مؤثرا في الباقي الذي هو المتصف بذلك
الوجود الحاصل قبل البقاء بل مؤثرا في امر اخر والفرض ان
مؤثر في الباقي هذا خلف اجاب عنه مفسرا معنى تأثير المؤثر
في الممكن حال بقائه بقوله اي دوامه اي المؤثر كما كان وجوده
اولا من وجوده فليس تأثير المؤثر بهذا المعنى تخصيلا لحاصل
او تخصيلا لامر متجدد فان سمي هذا المورد الدوام متجددا
لان لم يكن حاصل في اول زمان الوجود صار الترخ لفظيا
لانا نقول التأثير في دوام الوجود الحاصل والا في امر متجدد
هو وجود ابتداءي وانتم تقولون لا تأثير في الوجود الحاصل
اولا بل في امر متجدد هو دوامه فالمعنى واحد والاختلاف في
ان المراد باللفظ المتجدد ما زاد وليس المحوج للممكن الى السبب
الحدوث ولا شطه اي شرط المحوج هو الحدوث بان يكون المحوج
مجموع الامكان والحدوث ولا شرطه اي شرط المحوج هو
الحدوث بان يكون المحوج هو الامكان والحدوث شرطه لانه
اي الحدوث عن علة الحاجة لانه مسبوقية الوجود بالعدم فيكون
صفة الوجود في تأخر عنه لان الصفة متأخرة عن الموصوف
والوجود متأخر عن اليجاد المتأخر عن الحاجة المتأخرة عن علة
الحاجة فيلزم على تقدير كون حدوث علة الحاجة اوجزا لها
او شرطها تأخره عن نفسه ثم اتب اربع على التقدير الاول والثالث

وخمس على التقدير الثاني لان جزء العلة مقدم عليها ولا طرف
من طرفي الممكن اللذين هما الوجود والعدم اولى به لذاته فان قلت
هذا البحث لا فائدة فيه لان الممكن هو الذي يتساوى طرفاه
بالنظر الى ذاته فلا يتصور حينئذ ان يكون اولى به لذاته ولا
لم يكن هناك لتساوق قلت الممكن الخارج من القسمة هو ما
لا يقتضي وجوده اقتضاء تاما يستحيل منه انفكاك الوجود
عنه كالواجب ولا يقتضي عدمه كذلك كالممتنع وليس يلزم
من هذا تساوى طرفيه لذاته لزوما يتنازل يحتاج فيه الى بيان
انه لا يجوز ان يكون لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته اولوية غير
واصلة الى حد الوجوب قل ذلك قال والابان كان احد طرفيه
اولي به لذاته فان امتنع الطرف المرجوح بسبب هذه الاولوية
صار الممكن واجب الوجود لذاته او واجب العدم لذاته
وان لم يمتنع فان وقع بلا علة لزم منه محال لان المساو
لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجوح اولى وان وقع بعلة وسبب
احتاج ثبوت الاولوية للطرف الاول الى انتفاء سبب الاخر
وهو الطرف المرجوح بلا تكون تلك الاولوية لذاته فقط بل
مع انضمام ذلك الانتفاء اليه والمفروض خلافه وفيه بحث
اذ لقائل ان يقول فيكون في الوجود عدم سبب العدم وانه
يفضي عن وجود المؤثر والجب ان يقول سبب العدم عدم فقه
وجود ويحصل المطلوب وقيل العدم اولى بالوجود ان السبب
اي غير القارة كالحركة والزمان والصوت وعوارضها ان لا
ان العدم اولى بها لجان بقاؤها ورد بان الوجود غير البقاء
وغير مستلزم له وما هيته تلك الاشياء لا قنضامها النقص
والجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوى نسبتها الى اصل
الوجود والعدم اذا عرفت ان الممكن محتاج الى العلة المؤثرة

في وجوده وان اولوية الوجود الناشئة من تلك العلة اذا لم تقص
 الى حد الوجوب غير كافية في وجوده فيعرض له امران
 وجوب سابق على وجوده لانه وجب اول وجوده من علته فوجد
 وبعد وجوده فبشرط وجوده يمتنع عدمه والابحاز اجتماع
 النقيضين فيعرض له وجوب لاحق بشرط المحمول فان الممكن
 موجود بالضرورة مادام موجودا ولا ينافيان الا مكان الذات
 لانه بالنظر الى ذات الممكن مع قطع النظر عن كون علته موجودة
 وكذا عن كونه موجودا وقس عليه حال الممكن المعلوم فانه محفوظ
 بامتناع عين احدهما من عدم علته وجوده والثاني من عدمه وهو
 اي الامكان لازم للماهية الممكنة والا ارتفع الامان عن الضرورات
 اذ يجوز حينئذ خلوا الماهية عنه فينقلب الممكن ممتنعا او واجبا
 ان كان خلوها عنه بزواله عنها او ينقلب الممتنع او الواجب
 ان كان خلوها عنه بخدوشه لها بعد ما لم يكن والقدم للممكن يمنع
 تأثير الفاعل المختار فيه لسبق القصد الى ايجاده على ايجاده فيكون
 مقارنا لعدم الممكن لان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهته
 لا يمنع قدم الممكن تأثير الفاعل الموجب فيه اتفاقا فيهما لان
 الحكماء لو اعتقدوا كونه مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم المستند
 اليه والمتكلمين لو سلموا كونه تعالى موجبا بالذات لم يمتنعوا استناد
 القديم اليه فنزاعهم في قدم العالم وخدوشه مع كونه مستندا
 اليه تعالى اتفاقا عاثة الى كونه موجبا او مختارا ولنا قشدة فيها
 مجال اما استناده الى المختار بجوذه الامدى لان سبق اليجاد
 قصدا على وجود المعلول كسبق اليجاد ايجابا فكما ان الثاني
 سبق بالذات فيجوز مثله في الاول ولا فرق بين اليجاد بينيا
 يعود الى السبق واقتضاء القدم ولا نسلم ان سبق القصد
 الى اليجاد على اليجاد يقتضي مقارنته القصد لعدم الممكن

اذ يجوز ان يكون تقدم القصد على اليجاد كتقدم اليجاد على
 الوجود في انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا
 لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجوده قبل وباجملة
 فالقصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه وان لم يكن
 كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا فانه يتوقف
 وجود الاثر بعده على صرف القدرة والاسباب والالات
 قال في المقاصد ما نقل في المواقف عن الامدى فلا يوجد في
 كتاب الافكار الا ما قال على سبيل الاعتراض من انه لا يمتنع
 ان يكون وجود العالم ان ليا مستندا الى الواجب تعالى ويكون
 معافي الوجود لا تقدم الا بالذات كما في حركة اليد والخاتم وهو
 لا يشعر بابتداءه على كون الواجب تعالى مختارا لا موجبا لهذا
 مثل بحركة اليد والخاتم واقتصر في الجواب على دفع الاستناد
 لا نسلم استناد حركة الخاتم الى حركة اليد بل هما معلولان
 لامر خارج واما استناده الى الموجب فنفع الرازي لان تأثير
 فيه اما حال بقاء وفيه ايجاد الموجود واما حال عدمه وحدث
 فيكون حادثا وقد فرض قديما واجاب في المقاصد بان الممتنع
 ايجاد الموجود بوجوده حاصل بغير هذا اليجاد وهو غير لازم
 ويثبت القدم لذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء واهل المسلة
 ويثبت لصفاته ايضا عند الاشاعرة ومن يخذو حذرهم
 فانهم اجمعوا على ان لله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة
 بذاته والمعتزلة وان انكروا لفظا ان يوصف بالقدم ماسوى
 الله تعالى سواء كان صفة له او لم يكن فقد قالوا به معنى فانهم
 اثبتوا لله تعالى الموجودية والحسية والعالمية والقادرية
 واثبت ابو هاشم عليه هذه الاربعة ومميزة للذات وهي
 الاولوية فلزمهم تعدد القديم مع تحاشيهم عن اطلاق القديم

على غيره تعالى كذا قال الرازي وفيه نظر لان القديم موجود لا
اول له وهذه احوال لا توصف عندهم بالوجود فلا تكون قديمة
لا يثبت القدم لغيرها اي غير ذاته وصفاته تعالى وجوز الحكاء
على تفصيل يأتي في بحث حدوث العالم واحتج المعتزلة على نفى
الصفات القديمة بان القول بقدماء متعددة كفر اجماعا والنصارى
انما كفروا لما ثبتوا مع ذاته تعالى صفات ثلثة قديمة سموها
اقانيم هي العلم والوجود والحياة فكيف من اثبت سبعة او اكثر
والجواب ان النصارى لا يسمونها الا قانيم
ذوات فقد قالوا انتقلت حيث صرحوا بانتقال اقنوم العلم
للمسيح عليه السلام والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبت
القدم الحريانيون فرقة من الجوس منسوبة الى رجل يقال له
حران للباري تعالى والنفس الشاملة للارواح البشرية و
السمائية وهما حقان عالمان فاعلان الباري فاعل لهذا العالم
في الاجسام التي تعلقت بها تعلق التدبير والتصرف ولم يزل
وهي منفصلة لقبول الصور وليست فاعلة والدهر اي الزمان
والفضاء اي الخلاء وهما لا فاعلان ولا منفعلان والثلثة
لا حية ولا عالمة والحدوث للحادث المسبوقية اي مسبوقية
وجوده بالعدم سبقا زمانيا لا امتناع اجتماع العدم السابق
مع الوجود اللاحق لانها تبا فان العدم لا تقدم له بالذات على
الوجود والا لكان علته او جزا لعلته وقيل اي قال الحكماء حدوث
الحادث مسبوقية وجوده سبقا زمانيا بالغير وهو العلة
فيكون الحادث عند الحكماء اعم منه عند المتكلمين لاختصاصه
بالحادث الزماني وشمول الاول للقديم بالزمان ايضا فان كل
شئ ممكن مسبوق بعلة سبقا زمانيا يجمع فيه اللاحق السابق
قالت الحكماء الحادث الزماني يستدعي مادة اي محلا اما

موضوعا ان كان الحادث عرضا واما هيولى ان كان الحادث
صورا واما جسما يتعلق به الحادث ان كان الحادث نفسا
وقد تفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع والمتعلق
مشتملان عليها هي اي تلك المادة محل امكانه اي امكان
الحادث ولما كان المتبادر من امكان الحادث امكانه الذاتية
الذي هو عدم اقتضاء ماهيته وجوده وعدمه وكان غير
مراد هنا فسر بقوله اي امكانه الاستعدادي وهو امر
موجود من مقولة الكيف وانما كان امكانه الاستعدادي
يغير امكانه الذاتي اذا كان امكانه الاستعدادي يتفاوت
قربا من وجود الحادث وبعدا عنه فان استعداد النطفة
للانسان اقرب من استعداد العناصر له والامكان الذاتي
عدم صرف لا يتصور فيه ذلك وليست مدعى مدعى تقدم
عدمه على وجوده فانه لا يجتمع وبها ايضا تعاقب استعدادا
فان بعضها متقدم على بعض تقدم ما لا يجمع المتقدم فيه
المتأخر وكلاهما تقدم زمانيا ثم الوحدة والكثرة تغيران
الوجود والماهية اذ الوجود والماهية يقبلانها اي كل
منهما يقبل كلا من الوحدة والكثرة فلو كان الوجود والماهية
نفس الوحدة ما قبل الكثرة او نفس الكثرة ما قبل الوحدة
واختلف في وجودها اي الوحدة والكثرة في الخارج فاثبت
الحكماء وانكره المتكلمون واعلم ان بين الوحدة والكثرة
مقابلة اذ لا يجوز اجتماعهما في شئ واحد من جهة واحدة
لكنها ليست ذاتية لان اتحاد الموضوع معتبر في التقابلين
مطلقا وهما لا يغرضان لموضوع واحد بالشخص لان
موضوع الوحدة جزء لموضوع الكثرة كما ان الوحدة جزء
للكثرة ولان الوحدة متقدمة وجوبا على الكثرة لانها مبدأ

لها وجزء منها ويمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضيق
بينهما لان المتضايقين متكافئان لا تقدم لاحدهما على الآخر
وجودا ولا تعقلا وهي مقومة للكثرة فليس بينهما تقابل لعدم
الملكية او السلب والايجاب او الضدين لان احدهما من
الثلاثة لا يقوم الاخر بل تقابلها لاضافة عرضت لهما وهي
الميكالية والميكيلية فان الواحد ميكال للعدد وعادله والعدد
ميكال للوحدة ومعدود بها والشئ من حيث انه ميكال يكون
ميكالا وبالعكس فلذلك ان يكون الشئ واحدا وكثيرا معا
من جهة واحدة والا لكان ميكالا من حيث انه ميكال وهو محال
لان الميكالية والميكيلية متضايقان فبين الوحدة والكثرة تقابل
التضايق بالعرض وبين عارضيهما تقابل التضايق بالذات
ويقوم العدد بوحدة التي مبلغ جملتها ذلك العدد وكل
واحد من تلك الوحدات جزء لما هيته وليس لها جزء سوى
الوحدات ثانيا قال من ان وحدات كل عدد اجزاء مادية له
فلا بد هناك من جزء صوري كلام ظاهرى بل الصواب
ان المركب العددي هو عين مجموع وحداته وهذا المجموع
منشأ الخواص واللوازم العددية وانه لا حاجة في ذلك
الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها لا بمجموع
اعداد كائنه فيه فليست العشرة مثلا مركبة من ثلاثة
وسبعة ولا من اربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد
التي يتوهم تركيبها منه لا مكان تصور العشرة بكنهها
مع الغفلة عن هذه الاعداد ولان تركيب العشرة من
الاثنين والثمانية ليس اول من تركيبها من الثلاثة والبقية
او الاربعة والستة او الخمسة والخمسة فان تركبت
من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت من الكل

للمتضائف الشئ عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقويمها
فستغنى به عما عداه والواحد اما شخصي ان لم يقبل القسمة
الى جزئيات بان يكون تصوره مانعا من حمله على كثيرين
سواء قبلها الى اجزاء او لم يقبلها اصلا ويقال له الواحد
بالشخص ايضا وهو اى الواحد الشخصي على قسمين احدهما
واحد حقيقي مثل الوحدة والنقطة والمفارق للشخص
ان لم يقبل القسمة اصلا والفرق بين الثلاثة ان الواحد
الحقيقي ان لم يكن له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام
فهو الوحدة المشخصة وان كان له مفهوم سواء فاما ان
يكون ذا وضع اى قابلا للاشارة الحسية وهو النقطة
المشخصة اولا وهو المفارقة المشخص وقيدنا بالمشخصات
لان مفهوم كل منها واحد نوعي وافرا له واحد بالنوع
والثاني واحد غير حقيقي ان قبلها الى اجزاء وهو على قسمين
احدهما واحد بالانصال ان قبلها الى اجزاء متشابهة في الحقيقة
وهو الكم والجسم البسيط كالماء الواحد بالشخص وقد
يقال الواحد بالانصال لمقارنين يلتقيان عند مشترك
كضلع الزاوية وجسمين يتلازم طرفاهما بحيث يتحرك
احدهما بحركة الاخر سواء كان الالتحام طبيعيا كاللحم مع
العظم او لا كما جزاء السلسلة والثاني واحد بالاجتماع
ان قبلها الى اجزاء متخالفة بالحقايق كالشجر بالواحد المشخص
واما غيره اى غير شخصي وهو كثرة له جهة وحدة اما ذاتية
لها وهي اتمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع كوحدة زيد
وعمر في الانسانية والانسان واحد نوعي او جزؤها
المقول في جواب ما هو على الكثرة المختلفة الحقيقية وهو
الواحد بالجنس كوحدة الانسان والفرس في الحيوانية

والحيوان واحد جنسي وفي جواب اي شئ هو في جوهره وهو
 الواحد بالفصل كوحدة زيد وعمر وفي الناطقية والناطق
 واحد فصلي او عارضة لها وهو الواحد بالعرض سواء كان
 ذلك العارض موضوعا لهما بالطبع كما يقال الكاتب الضاحك
 واحد في الانسانية فان الانسان عارض لهما بمعنى انه محمول
 عليهما وخارج عن ماهيتهما وهو موضوع لهما بالطبع او
 كان محمولا عليهما بالطبع كما يقال القطن والثج واحد البياض
 فان الابيض محمول عليهما بالطبع وخارج عنهما او غيرهما
 اي غير الذاتية والعارضة بان لا تكون محمولة عليهما صلا
 وقد يسمى الواحد بالنسبة كما يقال نسبة النفس الى البدن
 ونسبة الملك الى المدينة واحدة في التدبير فان التدبير
 ليس ذاتيا ولا عارضا لشيء منهما بل هو عارض للنفس
 والملك وهو اي الواحد مشكك في افراده لا مشترك
 لفظي ولا متواطئ فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة
 من الواحد بالنوع وهو اولى من الواحد بالجنس والواحد
 بذاتي اولى من الواحد بعرضي وهو اولى من الواحد بالنسبة
 والحقيقي اولى من غيره والوحدة من اقسام الحقيقي
 اولى من غيرها وان كان مشككا فتختلف احكامه اي فيجوز
 ان تختلف احكام وحدات افراد الواحد لاختلافها بالحقيقة
 فيجوز ان يبني على ذلك ويقال منها ما هو وجودي كالوحدة
 الاتصالية والاجتماعية ومنها ما هو اعتباري فمحض
 فلا يلزم من وجودية الوحدة تسلسل في الامور الموجودة
 لجواز الانتهاء الى وحدة اعتبارية ومنها ما هو زائد
 على ماهية الواحد كوحدة الانسان ومنها ما هو نفس
 الماهية كوحدة الوحدة فانها واحدة بذاتها لا بوحدة

ذاتة عليها وايضا الواحد بالاجتماع اما تام وهو المشتل
 على جميع ما يمكن له من الكثرة والاجزاء لا من الاوصاف
 والكمالات كخط الدائرة فان الزيادة عليه ممتنعة ثم هو
 اما طبيعي وهو ما تكون وحدته بحسب الطبيعة كالشجر
 الواحد او صناعي وهو ما تكون وحدته بحسب الصنعة
 كالبيت الواحد او وصفي وهو ما تكون وحدته بحسب الوضع
 والاصطلاح كالدرهم الواحد فانه عبارة عن مقدار
 مخصوص من الموزونات مجتمع من ستة اسداس لسمونا
 درهما واحد اسواء كانت متصلة او منفصلة والخمسة
 منها لا واحدا وان كانت متصلة او لا يكون تاما لشيء
 بالناقص كالمخطط المستقيم فان الزيادة عليه ممكنة ابدا
 واعلم ان تقسيم الواحد بالاجتماع الى تام وغيره ليس في
 المواقف وانما هو في المقاصد وكان على المصنف ان يذكر
 عند ذكر الواحد بالاجتماع كما لا يخفى واسما انواعه اي
 الاتحاد كائنة بحسب ما فيه الاتحاد فهو في النوع ماثلة
 وفي الجنس مجانس وفي الكمية عدد اكان او مقدارا مساويا
 وفي الكيف مشابهة وفي النسبة مناسبة كزيد وعمر
 اذا شاركوا في بنوة بكر وفي الشكل مشاكلة كاتحاد الجسمين
 في التكعيب وفي الوضع موازاة ومحاذاة كاتحاد صمد
 كل فلك ومقعره بمعنى عدم اختلاف البعد بينهما وفي
 الاطراف مطابقة كطاسين اطبق طرف احدهما على طرف
 الاخر والاثنان غيران اي الاثنينية تستلزم التغير
 هذا هو المشهور الذي ذهب اليه الجمهور فكل اثنين
 عندهم غيران كما ان كل غيرين اثنين اتفاقا وقال مشايخنا
 ليس كل اثنين بغيرين بل الغيران موجودان خرج عنه

العدمان والعدم مع الوجود والمعدومان والمعدوم مع الوجود
والاحوال عند من يثبتها من الاشاعة بناء على ان الغيرية من
الصفات الثبوتية فلا يتصف بها ما ذكر جازا انفكاكما الى انفكا
كل منهما عن الاخر في حين او عدم ذكره ليشمل المميز وغيره
وقد يجوز الانفكاك من الجانبين لان الموجودين اللذين
لا يقبلان الانفكاك من الجانبين لا يكونان غيرين كالجزم مع
كله والصفة مع موصوفها لان الصفة والكلي وان انفكا
عن الموصوف والجزم في العدم بان يعد ما يوجد الموصوف
والجزم لكن العكس غير جائز ويرد على عكس التعريف الباري
تعالى مع العالم فانه يمتنع انفكاكه عن العالم في الحيز وفي العدم
لاستحالة التماثل عليه وان جاز العكس فلم يجز الانفكاك بينهما
من الجانبين فيخرجان من تعريف الغيرين مع انهما غيران
واجيب باننا نكتفي في التعريف بالانفكاك من جانب واحد
فالتعريف منعكس ورد بان لا يكفي الانفكاك من جانب
اذا لو كفي لم يكن التعريف مظهر الدخول الصفة مع الموصوف
والكل مع الجزء فيه حيثئذ مع انهما ليسا غيرين لا يرد على
طرد التعريف المضافان كالابوة والبنوة فانهما وان امتنع
الانفكاك بينهما من الجانبين في العدم لكنهما غير موجودين
لان النسب والاضافات امور اعتبارية لا وجود لها
عندهم وقيل في الجواب عن الايراد على عكس التعريف المراد
جواز الانفكاك من الجانبين في علم على ان يكون قولنا
في علم بدل قوله في حيز او عدم ولا شك انه يمكن العلم
بوجود الباري بدون العلم بوجود العالم وكذا العكس
ولذلك يحتاج في العلم بوجود الباري بعد العلم بوجود
العالم في البرهان فكانا غيرين فكان التعريف منعكسا وخرج

الموصوف مع الصفة والجزء مع الكل فان الموصوف الجزء
وان امكن العلم بوجودهما بدون العلم بوجود الصفة وكل
لكن العكس ممتنع فكان مظهرا ولا يتحد اثنان ضرورة فان انفكا
بين الهيئتين وبين الهويتين وبين الماهية والهوية ذاتي فلا
يعقل زواله وهذا الحكم مع وضوحه ربما ينبه عليه فيقال
الاثنان ان بقيا موجودين بعد الاتحاد فاما بعد اثنا متغا
كما ناك ذلك قبله فلا اتحادا ولم يبقيا بعد الاتحاد بل عدما
وحدث امر غيرهما فلا اتحاد بينهما ايضا بل عدما وحدث امر
ثالث غيرهما ولم يعد ما بل عدم احدهما فقط فلا اتحاد ايضا
اذ لا يتحد المعدوم بالموجود والا لكان موجودا ومعدوما
معاهما اي الاثنان عند اهل الحق من المتكلمين ثلثة
اقسام لانهما اما مثلان وهما موجودان يشتركان في
جميع الصفات النفسية وهي ما لا يحتاج في وصف الشيء
الى تعقل امر زائد عليه كالانسانية والحقيقة والوجود
والشئانية والحيوانية والناطقة للانسان ويقابلها
الصفات المعنوية التي يحتاج في الوصف بها الى تعقل امر
زائد على ذات الموصوف كالتمييز والحدوث وقيل اي قال
اكثر المعتزلة المثلان موجودان يشتركان في اخصها اي
اخص الصفات النفسية كالناطقة للانسان ورد بانهم
ان ارادوا الاشتراك في الاخص دون الاعم فحال الامتناع
تحقق الاخص بدون الاعم وان ارادوا الاشتراك فيها
فان ذكرناه صريح في التعميم ولكون الصفة النفسية ما
يثبت للشئ لذاته لا لمعنى زائد عليها فالتمثال ايضا صفة
نفسية لانه امر ثابت بين الذات لا نفسه ليس لمعنى
زائد عليها خلافا لثبتي الاحوال منا كلقاض فانه تردد

في كون التماثل من الصفات النفسية المفسرة على رايه
بالاحوال اللازمة التي تمتنع توهم ارتفاعها عن الذات
فقال تارة انه زائد عليها ويخلو موصوفه عنه بتقدير عدم
خلق الغير فلا يكون من الاحوال اللازمة وقال اخرى انه
منها ويكون في انصاف الشيء بالتماثل تقديره لغيره فان صفات
الاجناس ومن جملتها التماثل لا تقلل بامر موجود مغاير لمحلها
اتفاقا فلا يكون التماثل موقوفا على وجود الغير تحقيقا واما
تقديره فلا يضر والمثلال ان اذ كانا من قبيل الاعراض لا يجتمعان
عند الاشعري خلافا للمعتزلة فانهم جوزوه مطلقا الاشعري
منهم فانهم منعوه في حركتين متماثلتين في محل واحد كحركة
جسم المركب مع تحريك قاسوره اليه والابان اجتماع في محل
لم يتميزا بالماهية ولا بالعوارض ايضا لان الماهية مشتركة
بينهما وكذا لوزمها من الصفات النفسية مشتركة ايضا فلا
امتيان الا بالعوارض المشخصة ولما كان المحل واحدا كانا ^{بالعلم} ~~بالمحل~~
ايضا مشتركة فلا امتياز بينهما حينئذ اصلا فلا اثنيتية فلا
تماثل لانه فرع الاثنيتية وايضا لو جاز اجتماع المثلين لجاز
ان يجتمع علما نظريان بشيء واحد لانهما مثلال فانا قام
بشخص علم نظري بشيء جاز ان يقوم به ايضا علم نظري اخر
بذلك الشيء وهو محال اذ في اجتماع علمين نظريين يلزم النظر
في المعلوم وهو تحصيل الحاصل واستد المجوزون بان الثوب
يغمس في الصبغ فتعلوه كدرة ثم كهيئة ثم سواد ثم حلوكه وليس
هذا الاختلاف في لونه بحسب تكرير الغمس الا لتضاعف افراد
السواد المطلق عليه فالكهبة كدرة تاه اجتماعا والسواد كهيئة
والحلوكه سوادا ان ثبت اجتماع المثلين ورد بان اشتداد
السواد ليس به اي ليس بسبب اجتماع المثلين بل كل واحد

من هذه الالوان مخالف للآخر في الشدة والضعف في ضد
تتوارد على الثوب بدلا وباللثاني يزول الاول عنه ولا يتصور
اجتماعها الا انه لما كان المتأخر اشد من المتقدم في السوية
توهم ان فيه اجتماع لونين متماثلين وفي اطلاق الضدين
عليهما اي على المثلين عند من لا يجوز اجتماعهما خلافا فقل
يطلق لانهما لا يجتمعان والحق عدم الاطلاق لان عدم
اجتماعهما عنده ليس لتضادهما بل لان اجتماعهما على تقدير
جوازه غير واجب فيجوز زوال احد هما عن المحل ويلزم منه
جواز حلول ضده بدله وهو ضد للمثل الباقي فيلزم اجتماع
الضدين وايضا المثلال قد يكونان جوهرين فلا يندرجان
تحت معنيين المأخوذ جنسا في تعريف الضدين واما ضدان
وهما معنيان يستحيل لذايتهما اجتماعهما في محل واحد من جهة
واحدة فقولنا معنيان يخرج عنه العدم والوجود والعدم
فانها ليست من قبيل المعنى الذي يرادف العرض والقديم
والحادث فان القديم القائم بغيره كصفاته تعالى لا يسمى
عرضا والجوهران والجوهر والعرض وهو ظاهر وقولنا يستحيل
اجتماعهما يخرج نحو السواد والحلاوة فانهما يجتمعان فلا
تضاد وقولنا لذايتهما يخرج العلم بان هذا الشيء متحرك والعلم
بانه ساكن في ان واحد فان هذين العلمين وان امتنع اجتماعهما
لكن ليس ذلك لذايتهما بل لاستلزامهما المعلومين اللذين تمتنع
اجتماعهما لذايتهما فلا تضاد بين العلمين بل بين معلوميهما
واما تصور حركة الشيء وسكونه معا فممكن ولذا يصح الحكم
باستحالة لهما وكذا يخرج الحركة الاختيارية مع الجبر فان امتناع
الاجتماع بينهما ليس لذايتهما بل لان الحركة الاختيارية تستلزم
القدرة المضادة للجبر لكونها متنافيين بالذات وقولنا من جهة

واحدة احتراز عن خروج العلم والجهل المركب فانهما ضدان عندنا
 كما سيأتي مع انهما يجتمعان في محل واحد وهو النفس لكن من جهتين
 فالاعتقاد على ماهوية بالنسبة الى قيام زيد ولا على ماهوية
 بالنسبة الى كفايته مثلاً ووجه افادة هذا القيد الادخال انه وقع
 في حين معنى النقي وهو قيد للنفي فيزيد تعميم المحذور ادخال شيء
 فيه ولم يشترط المعتزلة اتحاد المحل كالعلم بالشيء والجهل بذلك
 الشيء فانهما يقومان بحزنيين من القلب وهما متضادان والاتصاف
 جملة القلب بكونها عالمة بذلك الشيء وجاهلة به معاذ الصفرة
 التابعة للحياة كالعلم والجهل اذا قامت بجزء من شيء ثبت حكمها
 كالعالمية والجاهلية لمجموع ذلك الشيء عندهم بل لم يشترطوا
 المحل ايضا كراداة الله وكراهته فانهما صفتان حادثتان لا في
 ذات لا متناع قيام الحوادث به ولا في غيره لا متناع قيام الصفرة
 بغير موصوفها وهما متضادتان لا متناع اجتماع حكمهما في ذات
 اعني كونه مرئياً وكارها مع الشيء واحدا اذا عرفت ان الضدين
 معنيان فلا تضاد في الافعال بمعنى التأثيرات فان مقول الفعل
 لا وجود لها ولا تضاد في الاحكام كالمحل والحركة في الافعال
 فانها صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفة
 واما متخالفان اي ما عداها اي المثليين والضدين فهما موجودان
 لا يشتركان في جميع الصفات النفسية ولا يستحيل اجتماعهما
 لذاتيهما في محل من جهة كالسواد والحلاوة وقيل المتخالفان غير
 المثليين فهما موجودان لا يشتركان في جميع الصفات النفسية
 فالاعتدال قسم منهما وقال الحكماء المتقابلان ما لا يجتمعان
 في ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة وهما اما وجوديا
 فان عقلا مقايسة بان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر
 فمعضنا بفان كادبوة والبنوة والا بان امكن تعقل كل منهما وان

لم يعقل الاخر فصدان وقد يشترط في الضدين ان يكون بينهما
 غاية الخلاف كالسواد والبياض دون السواد والحركة وقد يلزم
 احدهما اي احد الضدين حال كونه معيناً كالبياض للثلج او غيرها
 كالا حد الدائر بين الحركة والسكون للجسم المحل او لا يلزم الاحد
 المحل معيناً ولا سبهما اما مع اتصافه بوسط معبر عنه باسم
 وجودي كالمتوسط بين المحل والمض او بسلب الطرفين
 كما يقال لا عادل ولا جابر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل
 والجور وايضا اما ان يكون تواردا الضدين على المحل مع امكان
 التعاقب اي تعاقبهما بحيث لا يخلو عنهما معا بل يعدم احدهما عند
 ويوجد الاخر فيه في ان واحد كالسواد والبياض او لا يكون مع
 امكان التعاقب كالحركتين الصاعدة والهابطة ان قلنا يجب
 ان يكون بينهما سكون كما هو المشهور وهما اي الضدان حقيقيا
 ومشهوريان فالحقيقيان نوعان لا اكثر جنس اخر فلا تضاد
 بين جنسين كالفضيلة والرذيلة او الخير والشر ولا بين نوعين
 من جنسين كالعفة الداخلة تحت الفضيلة والفجور الداخلة
 تحت الرذيلة اذا فرض كونهما جنسين ولا بين انواع فوق
 الاثنين سواء كانت من جنس واحد كالسواد والبياض
 والحركة الداخلة تحت اللون او من جنسين كالشجاعة والتهور
 والحيث فان الاول داخل تحت الفضيلة والاخيرين تحت
 الرذيلة ويلزم من هذا ان لا يكون ضد الواحد الا واحدا حتى
 لا يكون للسواد ضد هو البياض واخر هو الحركة واما المشهور بان
 فلا يشترط فيهما شيء من ذلك واما احدهما اي المتقابلين
 عدم للاخر فان اعتبر محلها مستقلا للوجود الذي هو الآخر
 بشخصه مطلقا كالعنى لزيد او في الوقت الذي اعتبر لنسبة
 المتقابلين اليه كالكو سجية فانها عدم الحية عن من شأنه ذلك

الوقت ان يكون ملتحيا ولا يقال الكون للامر الذي ليس من شأنه
 الحقيقة ذلك الوقت او نوعه كالعنصر اللائحة فانه مستعد للخص
 وهو الانسان او جنسه القريب كالعنصر القريب فانه مستعد
 للبصر بجنسها القريب وهو الحيوان او البعيد كالسكون المثل
 للحركة الارادية للجبل فانه قابل للحركة الارادية بجنسه البعيد
 وهو الجسم فعدم وملكة حقيقيان او اعتبر مستعدا للوجود
 بشخصه لا مطلقا بل حينئذ اى في الوقت الذي اعتبر نسبة
 المتقابلين اليه فقط فمشهور بان فالحقيق من العدم والملكة
 اعم من المشهورى عكس الضدين والاى وان لم يعتبر مطلقا
 مستعدا للوجود فسلب وايجاب كالانسان واللا انسان وثقا
 اى السلب والايجاب بالذات لان امتناع الاجتماع بينهما
 انما هو بالنظر لا ذاتيهما واما غيرهما فانما يثبت التقابل في لان
 كل واحد منهما مستلزم لسلب الاخر ولولا هذا لم يتقابلا
 والسلب والايجاب اذا نقل الى الحكم والقضية يقتسمان
 الصدق والكذب اى يكون احدهما صادقا والاخر كاذبا بالنتيجة
 سواء وجد الموضوع او لم يوجد ضرورة امتناع اجتماع القاضين
 وارتفاعهما بخلاف سائر الاقسام فانه يجوز ان يكذب فيه
 المتقابلان لعدم الموضوع او خلوه عنهما انا حمل الاعى والبصير
 او الاسود والابيض والاب والابن على العناء او على العقل
 ثم العلة اما جزء للعول كالسترير فان كان المعلول به بالفعل
 كالهية للسترير فصورة او كان المعلول به بالقوة كالحطب
 فهو مادة وطينة وعنصر وقابل وهيولى واسطقس
 باعتبارات فيسمى مادة وطينة باعتبار توارد الصور
 المختلفة عليه وقابل وهيولى باعتبار استعدادها لذلك
 وعنصر باعتبار ابتداء التركيب منه واسطقس باعتبار

انتهاء للتخليل اليه وقد يعكس فيفسر كل من العنصر الاستق
 بتغير الاخر وهما اى كل من الصورة والمادة علة للماهية
 داخلية في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما
 فتخصان باسم علة للماهية تميزا لهما عن الباقيين المشاه
 لهما في علية الوجود واما خارج عنه فان كان به المعلول
 كالنجار له ففاعل او كان لاجله المعلول كالمجلوس عليه له
 فهو غاية وهي اى الغاية معلولة خارجا وان كانت علة
 في الذهن وتخص الغاية بالقادر المختار فان الموجب
 لا يكون لفعله علة غائية وان جاز ان يكون لفعله
 حكمة وفائدة وكل واحدة من هذه العلل الاربع علة
 ناقصة وجميعها علة تامة والشخص لا يعمل بمستقلين
 والا بان علل الواحد بالشخص بعلمتين مستقلتين استغنى
 بكل واحدة منهما عن كل واحدة منهما اذ يوجد بكل واحدة
 منهما وان لم توجد الاخرى مع انه محتاج اليهما لان المعلول
 محتاج الى علة فيلزم ان يكون في زمان واحد محتاجا الى كل
 واحدة منهما وغير محتاج اليهما وجوز اى تعليل الواحد
 الشخصى بعلمتين مستقلتين بعض المعتزلة كالحركة القائمة
 بجوهر فرد ملتصق ببدايتين الحاصلة فموجب من احدهما ودفع
 من الاخر فانها حركة واحدة شخصية اذ لا يجوز ان يقوم به
 حركتان والا اجتماع المثلان ولا يجوز استنادها الى واحد
 منهما فقط لعدم الاولوية بل لكل واحد منهما ولا شك
 ان كل واحد منهما مستقل بتحصيل تلك الحركة فقد اجتمع
 على واحد بالشخص علتان مستقلتان ورده الاشاعة
 بان حركة ذلك الجوهر مستندة الى الله تعالى ابتداء كسائر
 الحوادث ولا فيهم ان يجيبوا عنه بان هذه الحركة مستندة

الى مجموعهما معا فكل واحد حيز العلة لا علة مستقلة فان استقل
 كل منهما كان مشروطا بانفرادهما عن الاخر ولا محذور في ذلك
 لا يمتنع تقليل الواحد بالنوع وهو المثالان بعلمتين مستقلتين
 كالمخالفة فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة
 للسواد وكل منهما معلل بمحل واحد هما واحد بالنوع والحرارة
 فان حرارة النار وحرارة الشمس وحرارة الحركة مماثلة
 وكل منها معلل بما اضيف اليه وهي واحدة بالنوع ويعمل
 اثران بسيط كما لا يخفى وقبول الاعراض فانها اثران معللان
 بالجسمية ومنعه الحكماء لا بتعدد الة كالنفس الناطقة
 تصدر عنها اثار كثيرة بحسب تعدد الاتما التي هي الاعضاء
 والقوى الحالة فيها او قابل كالعقل الفعال على رايهم فان
 الحوادث في عالم العناصر مستندة اليه بحسب القوابل المتكثرة
 وانما لم يخرج صدور اثرين عن بسيط عندهم لتغاير مقتضيات
 على تقدير الصدور فيلزم التركيب في البسيط ان دخل المقتضى
 او احدهما فيه او يلزم التسلسل في المصدرات ان خرجا
 عنه لوجوب كونه حينئذ مصدرا لهما تين المصدريتين اذ
 لا يجوز استنادهما الى غيره والام يكن هو وحده مصدرا
 للاثرين واذا كان مصدرا للمصدرتين فلمهما مصدريتان
 وينقل الكلام اليهما وهلم جرا واذا يستدل باختلاف الاثر
 على الاختلاف اي اختلاف المؤثر فانما رايانا الماء يوجب
 البرودة والنار السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير
 طبيعة الماء فلو لا انه مركوز في العقل ان اختلاف الاثر
 ونقده لا يكون الا باختلاف المؤثر ونقده لما كان الامر
 كذلك فظهر انه كلما تعدد المعلول تعددت العلة ونعكس
 بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول

وهو المطلوب وان صدورا وصدورا لا تناقض انما لو كان
 مصدرا لاثرين لكان مصدرا لا ولما ليس الان ليس
 وانه تناقض قيل في الجواب عن الاول ان المصدريتين اعتبار
 فلا تكون الذات مصدرا لهما لان المحتاج الى الوجود ساه
 وجود ولئن سلمنا التسلسل في الاعتباريات جائز وعن
 الثاني ان الاستدلال على تغاير طبيعتي الماء والنار انما هو
 بالتخلف لا بالاختلاف والتعدد فانما رايانا ماء ولاخر
 معه كما كان مع النار ونارا ولا يرد معها كما كان مع الماء
 علينا بالتخلف اثر كل منهما عن الاخر انهما مختلفان اذ لو
 تساويا لا يمتنع تخلف الاثر فلورايانا اثارا مختلفة متعدي
 بلا تخلف لم يكن لنا الاستدلال بها على اختلاف المديرات
 وتعدد هابل هذا هو المتنازع فيه وعن الثالث ان المناقض
 لصدور انما هو لا صدورا واما صدورا فلا يناقضه
 قالوا اي الحكماء واذا لم يكن البسيط مصدرا لاثرين فلا
 يكون قابلا وفاقلا فلا يتصف الواجب سبحانه بصفات
 حقيقية زائدة على ذاته والا كان مصدرا للقبول والفعل
 معا فقد صدر عن البسيط اثران وقد مر بطلانه قلنا وقد
 عرف جوابه ولتنا في كيفية النسبتين فان نسبة الفاعل الى
 المفعول بالوجوب لان الفاعل وحده قد يكون في بعض
 الصور مستقلا موجبا للمفعول كالواجب مع العقل الاول
 ونسبة القابل الى المقبول بالامكان لانه لا يكفي وجوده
 في وجود المقبول بل لا بد من الفاعل واذا ثبت التنافي
 بينهما فلا يجتمعان ويدفع اختلاف الجاهليتين فانه لا يمتنع
 ان يكون البسيط نسبته الى غيره مختلفتان من جهتين
 فتجب النسبة الناشئة من جهة ولا تجب النسبة الناشئة

من جهة اخرى ولا تفيد قوة جسمانية اى حالة في الجسم اثر غير
متناه لا في الشدة بان تفعل حركة لا تكون حركة اسرع منها
ولا في المدة بان تفعل في زمان غير متناه سواء كان الفعل
الصادر عنها واحدا او متعددا ولا في العدة بان تقدر على
فعل عدده غير متناه سواء كان زمانه متناهيا او غير متناه
اما الاول فلان القوى اذا اختلفت في الشدة كرامة تقطع
منها هم مسافة واحدة محدودة في ازمته مختلفة فلا شك
ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فما تكون
غير متناهية في الشدة وجب ان تقع الحركة الصادرة
عنها لا في زمان اذ لو وقعت في زمان وكل زمان قابل للقسمة
فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة
تكون اسرع فمصدرها اشد وقوى فلا يكون مصدر
الاولى غير متناه في الشدة والمقدر خلافه لكن وقوع الحركة
لا في زمان بل في ان محال لان كل حركة فانما هي على مسافة
منقسمة فلتنقسم بانقسامها ويكون مقدراها اعني الزمان
منقسما ايضا واما الثاني والثالث فحوزه المتكلمون لان
نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار دائمان ابدا ولا يتصور
ذلك الابد وام الابدان وقوتها فتكون تلك القوى مؤثرة
في الابدان تاثيرا غير متناه زمانا وعددا ومنعه الحكماء وقالوا
يمنع لا تنهاهي القوى الجسمانية في المدة والعدة في الحركة الطبيعية
والقسرية اذ قوة النصف اى نصف الجسم في التحريك الطبيعي
قوة الضعف في التحريك القسري اقل اى نصف قوة الضعف
في الاول والنصف في الثاني فكذا اثرها على هذه النسبة فاذا
فرضنا اى تحريك قوة النصف وتحريك قوة الضعف في الطبيعة
والقسرية من مبدأ واحد في العدد او في الزمان فالناقضة

اما متناهية فكذا ضعفا لان ضعف المتناهي متناه وهو خارج
المفروض او لا تكون متناهية فتقع الزيادة عليها في جهة اللانهاية
فهي متناهية فكذا ضعفها ومبناه اى مبني هذا الدليل على ان القوة
مؤثرة وهو غير مسلم عندنا بل الحوادث كلها مستندة اليها
وعلى ان النصف من الجسم له قوة وهو غير لازم لجوان ان يكون
لجسم قوة مؤثرة حاله فيه فاذا قسم نصفين انعدمت تلك القوة
بالكلية كما تنعدم وحدته بالقسمة وان فرض ان له قوة هي جزء
لقوة الكل فلا يلزم ان يكون جزء القوة قوة قوية على الفعل فان
عشرة اذا اقلوا اجزا في مسافة قالوا احدى منهم اذا انفرد ربما
لا يقوى على اقلاله في عشر تلك المسافة بل ربما لا يقوى على تحريكه
اصلا وعلى حفظ النسبة اى كون قوة النصف نصف قوة الكل
وهو ايضا ممنوع لجوان تفاوت القوة في اجزاء الجسم فلا يكون
انقسامها على نسبة انقسام الجسم وبعد توجه المثول المذكورة
عليه يقتض بالفلكية اى بالحركات الفلكية فانها مستندة
الى قوى جسمانية حاله في الافلاك مع عدم تناهيها عندهم
والدور وهو ان يكون شيان كل منهما علم للآخر بواسطة
او دونها ممتنع ولا تقدم الشيء على علته المتقدمة عليه فيلزم
تقدمه على نفسه بمرتين عند عدم الواسطة وبأكثر عند
الواسطة واعتراض بان معنى التقدم بالعلية ان كان نفس
العلية كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جاريا مجرى قولك
لزم علية الشيء لعلته فتمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه وان
كان امر الخرفلابد من تصويره ثم اثباته بالدليل واجب بان
تقدم العلة ضروري فلا حاجة الى اثباته بالدليل ومن ثم اى
من اجل ان ثبوت التقدم للعلة على المعلول بالضرورة صحيح قولنا
كانت العلة فكان المعلول بلا عكس اى لا يصح قولنا كان المعلول

فكانت العلة وكذا التسلسل وهو ان يستند الممكن في وجوده
الى علة مؤثرة فيه وتستند تلك العلة المؤثرة الى علة اخرى مؤثرة
فيها وهلم جرا الى غير النهاية ممتنع اذ لكل اى كل التسلسلة للمشكلة
على تلك الممكنات التي لا تنتهي علة لا فنقار الى كل جزء من اجزاء
التي كلها ممكنة والحاج الى الممكن اولى بان يكون ممكنا ولا بد
ان توجد تلك العلة جزا من التسلسلة قطعاً اذ لو وقع جميع
الاجزاء بغيرها كان المجموع ايضا واقعا بغيرها فلم تكن علة
واذا وجدت جزا فلا يكون مستندا الى علة داخلية في التسلسلة
وهو خلاف المفروض واذ بنطبق جملة من احدهما من معلول
مفروض الى غير النهاية والاخرى من ما قبله بمتناه الى غير
النهاية بحيث يكون الاول من احدهما بازاء الاول من الاخرى
فيكون الثاني بازاء الثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من
الزائدة واحد من الناقصة فالناقصه كالزائدة هذا خلاف
او وجد في الزائدة جزء لا يوجد بازاءه من الناقصة شئ يقطع
لنا قصة فتكون متناهية والزائدة لا تزيد عليها بالامتناه
والزائد على المتناهي بمتناه متناه فنقطعان هذا خلف واعلم
ان برهان التطبيق انما يجري في سلسلة قد ضبطها وجودا ما
معا وسواء كان بينها ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات او
وضعي كالابعاد ولم يكن بينها ترتيب كالنفوس الناطقة
المفارقة واما على التعاقب كالحركات الفلكية بخلاف مراتب
الاعداد فانها وهمية محضة فلا يكون ذهابها في التطبيق الا بتأثير
الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التي لا تتناه
فتقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها فلا يلزم
وشرط الحكماء في جريان برهان التطبيق وجود الاجزاء اى
ما لا يتناهى فخرج مراتب الاعداد مع اخرج المعدات كالحركات

الفلكية مرتبة خرج نحو النفوس الناطقة المفارقة وانت تعلم
ان الدليل يعنى برهان التطبيق عام لقيامه في كل ما ضبطه
وجود فتخصيص المدلول ببعض ذلك المضبوط اعتراف بخلاف
المدلول عن الدليل في البعض الاخر وان يوجب بطلان الدليل
لكونه متفوضا وايضا لو تسلسلت العلل لا غير النهاية لكان
ما بينة اى بين المعلول المعين وبين كل علة من العلل الواقعة
في التسلسلة متناه لانه محصور بين حاصرين وهما هذا المعلول
وتلك العلة فكذلك الكل متناه لانه لا يزيد على الواقع بين هذا
المعلول وبين علة ما من تلك العلل الا باثنين وما لا يزيد على
المتناهي الا باثنين فهو متناه وايضا لو تسلسلت العلل لا
غير النهاية يزيد عدد المعلول على عدد العلة بواحد فان كل جزء
من التسلسلة علة ومعلول والاخير منها معلول وليس بعلة
مع تضايقهما اى تضايق العلية والمعلولية تضايقا حقيقيا
ومن لو انهم المتضايقين الحقيقيين انه اذا وجد احدهما وجد الآخر
قطعا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد من الآخر
فيكونان متساويين في العدد ضرورة وايضا لو تسلسلت
العلل لا غير النهاية فالاستناد اى استناد جميع الممكنات الى الواجب
يقطع التسلسلة وهذا الوجه انما يتم اذا ثبت الواجب بغيره
اى بغير بطلان التسلسل والالزم الدور والشرط اى شرط
المؤثر ما توقف عليه تأثير المؤثر والجزء اى جزء المؤثر ما توقف
عليه ذاته اى ذات المؤثر وعدم المانع ليس بما يتوقف عليه التأثير
حتى يشارك الشرط في ذلك بل هو كاشف عن وجود اى عن
شرط وجودى كالباب للدخول والعمود لسقوط السقف فان
عدمهما كاشف عن فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه بالدخول و
السقوط وقال مثبتوا الاحوال العلة صفة قديمة كعلم الواجب

او حادثة كعلم الواحد منا وخرج الجوهر فانه لا يكون علة للحال
توجب اي يستلزم استلزاما عقليا محلها حكما كالعالمية وقيل
قد توجب العلة حكما لغيره اي لغير محلها كقواعب الحيوة وهي ما
 يشترط في قيامه بمحل الحيوة كالعلم والقدرة والارادة فانها
 اذا قامت بجزء من المحي اوجبت لمجموع حكمها فكان عالما قادرا
 مريدا بخلاف ما لا يشترط في قيامه بمحل الحيوة كالسواد فانه
 اذا قام بجزء من المحل لا يوجب حكمه لمجموعه لانه لا يوجب
 الحيوة حكما لمجموع محلها اذا قامت بجزء منه عدد محققين
 لانها ليست من قواعب الحيوة وهي اي العلة وجودية ضرورية
 لان الكلام في الحكم الثبوتي والعدم المحض لا يكون موجبا له
 قطعا لا للزوم العلم والجهل لو لم تكن وجودية كما زعم بعضهم
 حيث قال لو جاز العالمية بعلم معدوم لزم الجاهلية بجهل
 معدوم اذ لا مزية لاحدهما على الاخر فاذا عدم ما عن محل كان غائبا
 جاهلا معا اذ العدمي غير ما ينبغي فانا تدعى انه يجوز ان يتصف
 محل بصفة عدمية ويكون ذلك موجبا لحكم ثبوتي في ذلك المحل
 لا انه يجوز سلب صفة عن محل ويكون ذلك السلب موجبا له
 حكم تلك الصفة فانه ظاهرا بطلان وما ذكرتموه من هذا
القبيل والعلة العقلية التي كلامنا فيها دون العلة الشرعية
مطردة يستلزم وجودها وجود المعلول بلا شرط فانا متى
 علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه عالما بلا توقف على العلم بشيء اخر
 اصلا فان قيل اقتضاء العلم العالمية مشروط بقيام العلم
 بالمحل ومشروط بالحيوة وبانتفاء اضاده قلنا هذه شروط
 وجوده لا شروط تاثيره والكلام في شروط تاثيره منعكسة
 يستلزم عدمها عدم حكمها وهما اي المطرد والمنعكس اعم من
 العلة لانفرادها في المعلول والمتضايفين وقال بعضهم

اي بعض القائلين بالحال وهم المعتزلة العلة العقلية قد لا تفكر
 اي لا يستلزم عدمها عدم حكمها كما في الغائب فان له عالمية و
 قادية بلا علم وقدرة ويتلازمان اي العلة والمعلول وحدة
 فلا توجب العلة الواحدة حكيم ولا يثبت الحكم الواحد بعلمتين
 وتعدنا هذا لانه لا يلزم لتلازمهما وحدة اذ لو تلازمهما تعدد بان
 جاز تعدد احدهما مع وحدة الاخر لم يتلازما وحدة والفرق
 بين العلة والشرط على راي مشيخ الاحوال من وجوه الاول
 ان الشرط قد يكون شرطا لصفة اي لعلة كالحياة فانها
 شرط للعلم بخلاف العلة فانها لا تكون علة لعلة وانما تكون
 علة للحكم والثاني انه يكون محلا للحكم من حيث يتوقف وجوده
 عليه بخلاف العلة فانها لا تكون محلا للحكم لان المحل لا يكون
 مؤثرا في الحكم بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التي هي العلة والثالث
 انه لا يطرء في وجوده ولا يوجد معه المشروط كالحياة للعلم
 بخلاف العلة كما تقدم والرابع انه يكون خارجا عن المعلول
 ولا يكون جزءا بخلاف العلة فانها قد تكون جزءا من المعلول
 كالصورة والخامس انه قد يكون عدسيا كانتفاء اضداد العلم
 بالنسبة الى وجوده بخلاف العلة فانها لا تكون الوجودية
 كما مر والسادس انه قد يكون متعاكسا مع مشروطه بان يكون
 كل منهما بشرط الاخر كقيام كل من البنيتين المتساندين بالآخر
 فان قيام كل منهما ممتنع بدون قيام الاخرى ومثل ذلك يسمى
 دور معية ولا استحالة فيه انما المستحيل دور التقدم بخلاف
 العلة فانها لا تكون معلولا لمعلولها الا ان يشترط التقدم
 اي تقدم الشرط على مشروطه كالحياة للعلم فانه لا يتفكس
 حينئذ للزوم دور التقدم ولما فرغ من مباحث الاثر العامة
 شرع في مباحث الاعراض وقدم على ذلك تقسيم الصفة

التي هي اعم من العرض فقال الصفة الثبوتية وهي ما لا يكون
 السلب معتبرا في مفهومه واحترازه عن السلبية اذ لا يجري
 فيها التقسيم المذكور نفسية وهي التي تدل على الذات دون
معنى رائد عليها ككونها جوهر او موجودا او ذاتا او شيئا
 وقد يقال هي ما لا يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد
 عليها وما ل العبارة تين واحد ومعنوية وهي التي تدل على معنى
 زائد على الذات كالـ لتحيز وهو الحصول في المكان فانه صفة
 زائدة على ذات الجوهر والحدوث وهو مسبوقة الوجود
 بالعدم وهو ايضا معنى زائد على ذات الحادث وقبول
 الاعراض فان كونه قابلا لغيره انما يعقل بالقياس الى ذلك
 الغير وقال القاضي واتباعه بناء على الحال الصفة النفسية
 ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقاءها ككون الجوهر
 جوهر او ذاتا او شيئا ومختزا او حادثا وقابلا للاعراض فلها
 احوال زائدة على ذات الجوهر عندهم ولا يمكن تصور انتفاءها
 مع بقاء ذات الجوهر والمعنوية تقابلها وهو لاء قد قسموا
 المعنوية الى معللة كالعلمية وغير معللة كالعلم ومن انكر
 الاحوال سنا انكر الصفات المعللة وقال لا معنى لكونه عالما
 سوى قيام العلم بذاته وعند المعتزلة تنقسم الصفة الثبوتية
 الى نفسية وهي عند الجبائي واتباعه صفة للشئ مقومة
 له بمعنى انها مأخوذة من تمام ماهية ولذلك يقال لها
 الخاص وصف الشئ بخلاف المأخوذة من الجنس فانها
 اعم منه مفهومها وصدها والمأخوذة من الفصل القريب
 فانها اعم منه مفهومها وان كانت مساوية له من حيث
 الصدق فعلى هذا لا يجتمع في الشئ صفتان نفسيتان اللونية
 وقابضية البصر صفتان نفسيتان للسواد بل له صفة نفسية

واحدة هي السوادية وقيل اي قال اكثر المعتزلة هي صفة
 للشئ لازمة له فلذلك جوزوا اجتماع صفتي نفس ذات
 واحدة لان الصفات اللازمة لشئ واحد متعددة ككون
 السواد سوادا ولونا وشيئا وعرضا وكون الله تعالى عالما
 قادرا والى معنوية وهي صفة للشئ معللة بمعنى زائد على
 ذات الموصوف كعلميتها بخلاف علميته تعالى فانها غير
 معللة عندهم لنفهم الصفات وقيل صفة للشئ جائزة
 اي ثبوتها لموصوفها غير لازم والى ما الى الصفة صلا
 بالفاعل وهي الحدوث والى التابعة له اي للحدوث وجوبا
 كالـ لتحيز وقبول الاعراض للجوهر وكالحلول في الموضوع
 والتضاد للاعراض فانها صفات واجبة الحصول لموصوفها
 عند حدوثه او التابعة للحدوث امكانا اي غير واجبة
 الحصول لموصوفها عند حدوثه وهي حينئذ اما ان تكون
 حاصلة بالارادة ككون فعلنا طاعة او معصية فان
 الفعل قد يوجد غير متصف بشئ من ذلك اذا لم يكن هناك
 قصد وارادة واما ان تكون حاصلة دونها ككون العلم
 ضروريا فانه صفة تابعة لحدوث العلم وليست واجبة له
 لاسكان تفاوت العلم بالنظرية والضرورية بالنسبة الى
 الاشخاص وليست ايضا تابعة للقصد والارادة والعرض
 موجود خرج عنه الاعدام والسلوب قائم بالجوهر خرج به
 الجوهر وصفات الواجب تعالى وقد يخلص العرض بالحي
 وهو الحيوة وما يتبعها من الادراكات بالعقل والحس
 الظاهر والباطن وغيرها اي غير الادراكات كالقدرة
 والارادة والكراهة والشهوة والنفرة او لا يختص به
 وهي الاكوان المخصصة في الحركة والسكون والاجتماع

والافتراق والمدركات باحدى الحواس الخمس كالاصوات
والالوان والروائح والطعوم والحرارة واخواتها وانواع
اي انواع العرض المختص بالحي وغير المختص به متناهية
يعني ان عدد الانواع العرضية الموجودة متناه دل عليه
الاستقراء وبرهان التطبيق وفي الامكان اي مكان
وجود اعراض نوعية مغايرة للاعراض المعهودة الى غير
النهاية وان لم يخرج منها الى الوجود الا ما هو متناه خلافا
فاكثر المعتزلة وكثير من الاشاعرة منعه لان كل عدد قابل
للزيادة والنقصان قطعاً فهو متناه لان ما لا يتناهى لا يكون
قابلاً لهما وللتطبيق ايضا والجبائي واتباعه والقاضي منا
في اكثر اجوبته جوزوه لانه ليس عدد اول من عدد فوجب
اللاتناهي والحق عند المحققين التوقف لضعف الماخذ
اما الثاني فلان الاعداد مختلفة في الحقايق لاختلاف
لوازمها فلا يصح نفي الاولوية واما الاول فلان قبول
الزيادة والنقصان لا ينافي عدم التناهي كضعيف
الواحد والالف مرات غير متناهية ولان برهان
التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجود الا يرى انه لا نزاع
في ان الافراد الممكنة لنوع واحد من تلك الانواع غير متناهية
وان لم يوجد منها الا ما هو متناه وقال الحكماء العرض
متخصص في المقولات وهي تسع والجواهر كلها مقولة واحدة
فصارت المقولات التي هي اجناس عالية الموجودات
عشرة فالقابل لذاته للقسمة الوهمية كما ياتيكم والقابل
للتسبة بان يكون مفهومه معقولاً بالقياس الى غيره
سبعة اقسام الاول اية وهو هيئة تعرض للجسم بسبب
الحصول اي حصول الجسم في المكان والثاني متى وهو

هيئة تعرض للشيء بسبب الحصول في الزمان او طرفه اي
طرف الزمان وهو الا ان كالحروف الالية الحاصلة دفعة
كالشاء والطاء والثالث الوضع وهو هيئة تعرض للجسم
بسبب نسبة للاجزاء بعضها الى بعض بالمقرب والبعد
والمحاذاة والانحراف ونحوها وبسبب نسبة الاجزاء الى
الخارج كوقوع بعضها نحو السماء مثلاً وبعضها نحو الارض
مثلاً والرابع الملك وهو هيئة احاطة ما ينتقل معه
كالاهاب والثوب والخاتم والخامس الاضافة وهي
النسبة المتكررة اي نسبة تعقل بالقياس الى نسبة اخرى
معقولة ايضا بالقياس الى الاول كالبوة فانها تعقل
بالقياس الى البنوة والبنوة تعقل بالقياس اليها والسؤال
ان يفعل وهو التأثير كالتسخين والسابع ان يفعل وهو
التاثر كالتسخين وغيرهما اي غير ما يقبل القسمة والنسبة
وهو الكيف ولا ترد الوحدة والنقطة على حصول العرض
في المقولات التسع اذ لا وجود لهما في الخارج فليس عرضيه
سلمنا ولكن نحن لم نخصص الاعراض باسرها بل الاجناس
العالية وهما ليسا كذلك لكن يرد على جعلهم المقولات تسعا
انه لم يثبت كونها اجناساً لما تحتها فيجوز كون ما تحت
كل واحدة اموراً مختلفة بالحقيقة وهو عارض لها سلمنا
ولكن لم يثبت كونها اجناساً عالية فيجوز كون ما تحتها
انواعاً حقيقية فيكون كل واحد منها جنساً مفرداً سلمنا
ولكن لم يثبت المحصور فيجوز ان يكون هناك جنس عال
للاعراض مغاير للتسعة المذكورة ليس العرض جنساً
للمقولات التسع حتى ينافي كونها اجناساً عالية اذ نشك
في انها عرض ام لا ولذلك يثبت لها العرضية بالبرهان

وجنس الشيء مقومه فلا يكون ثابتا له بالبرهان واعترض
 بان ذلك فيما اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه واما اذا كان
 متصورا بوجه ما فيمكن ان تثبت له مقوماته بالبرهان الا ان
 انهم استدلو على جوهرية النفس الناطقة مع زعمهم ان الجوهر
 جنس لها واعتذروا عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا يمكنها
 واورد الجوهر فانا قد نشك فيه انه جوهر ام لا واجيب بانه
 لا يرد الجوهر لان شكنا فيما هو في الواقع جوهر ام هو جوهر ام
 لا في حقيقته جوهر ثم لم ينكر وجوده اى العرض الا ان كيسان
 الاصم فانه ذهب الى ان العالم كله جواهر فالحجارة والبرودة
 واللون والضوء مثلا ليست عنده اعراض بل جواهر ولا يجوز
 قيامه بنفسه الا شريطة كاي الهذيل العلاف ومن يتبعه من
 البصريين فانهم جوزوا ارادة عرضية تحدث في محل
 وجعلوا الباري تعالى مرادها وهما برت اى كذب لما فاتها
 الضرورة ولا ينتقل العرض من محل الى اخر على قياس انتقال
 الجسم من مكان الى اخر لانه اى الانتقال تبع التحيز فلا يتصور
 الا في التحيز وقال الحكماء ايضا لا ينتقل لان تشخصه ليس لهية
 ولا للوازمها والا انحصرت في تشخصه ولا لما يحل فيه والادار
 لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه ولا منفصل لا يكون
 حالا فيه ولا محلا له لان نسبيته الى الكل سواء فكونه علة
 تشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فهو محل له فالحال
 في المحل الثاني هوية اخرى واعترض بان رايحة التفاح مثلا
 تنتقل الى الجاور واجيب بان تلك الرايحة تشخص اخر من الرايحة
 تحدث في الجاور بفعل المختار عندنا او بفيض من العقل الفعال
 عند الحكماء لا يستلزم حصول من المحاورة ولا يقوم العرض بعرض
 لان القيام هو التحيز تبعا لاختيار الموصوف وهذا لا يتصور الا اذا

كان الموصوف متحيزا بالذات لان التحيز بتبعية غيره لا يكون متبوعا
 لثالث اذ ليس كونه متبوعا لذلك الثالث اولى من كونه تابعا له
 والعرض ليس متحيزا بالذات فلا يقوم به غيره وللانتهاء اى انتهاء
 الاعراض المقوم بها على تقدير قيام العرض بالعرض لا الجوهر
 لا متنازع التسلسل وقيام العرض المقوم به بنفسه فالحال قائم
 وقيل في الجواب عن الاول ليس القيام هو التحيز تبعا بل القيام
 هو الاختصاص الناعت كالتحيز فانه قائم بالجوهر وليس متحيزا
 تبعا لاختاره والا كان مشروطا بنفسه وصفات الباري فانها
 قائمة به ولا تحيز وعن الثاني بان انتهائها الى الجوهر لا يوجب قيام
 كلها به بل قد ترتب فيقوم عرض بعرض لا ان ينتهي الى الجوهر بالترتب
 وجوز اى قيام العرض بالعرض الحكماء كالسرعة والبطء فانها
 عرضان قائمان بالحركة لانها توصف بهما فيقال حركة سريعة
 وحركة بطيئة دون الجسم فانه مالم تلاحظ حركة لم يصح بالضرورة
 ان يوصف بانه سريع او بطيء والجواب ان هذا الاحتجاج لا يلزمنا
 فانها ليسا عرضين ثابتين للحركة بل هما لاجل السكات المختلفة
 وقلتها وكثرتها فاصل البطء ان الجسم ليسكن سكات كثيرة
 في زمان قطعة لمسافة وحاصل السرعة ان يسكن سكات قليلة
 بالقياس الى سكات البطء ولا شك انهما بهذين المعنيين من صفات
 الجسم المتحرك دون الحركة وعندهم الحركة السريعة والحركة البطيئة
 تختلفان بالذات والحقيقة وليس ثمة امر موجود الا الحركة المخصوصة
 التي هي نوع من تلك الانواع المختلفة الحقايق واما السرعة والبطء
 فن الامور النسبية التي لا وجود لها في الخارج فانه اذا عقلت الحركة
 المختلفة بالحقيقة وقيس بعضها الى بعض عرفها في الذهن السرعة
 والبطء ولذلك اختلف حال الحركة فيهما فانها سريعة بالنسبة
 الى حركة وبطيئة بالنسبة الى اخرى قال الشيخ الاشعري ولا يبقى

العرض زمانين لان البقاء عرض فلو بقي العرض لقام العرض بالعرض
 ومنع كون البقاء عرضا بل هو امر اعتباري ولانه لو بقي زمانين
 لا منع زواله في الثالث وما بعده لانه لو زال لم يزل بذاته لذاته
 لو اقتضت عدمه لم يوجد ابتداء ولا يزول بضد يحدث في محل حدوثه
مشرط بزواله اي زوال القائم بالمحل فيدور ولا يزول بفعل
 فاعل مختار او موجب اذا الفاعل لا بد له من اثر والزوال عدم وعدم
 في محض لا يصلح اثر الفاعل اصلا ولا يزول بسبب انقضاء شرط
 اذ الشرط اما عرض فيتسلسل او هو اجوهر المشروط بقاءه به اي
 بالعرض فيدور فيقتل في الجواب مختارا انه يزول بذاته ولا يلزم
 عدم وجوده اصلا لجواز ان يكون اقتضاء ذاته عدمه في زمان
 مشروطا بوجوده في زمان سابق عليه واستحالة ممنوعة ثم
 هذا منقوض في مادة كفي الزمان الثاني بان يقال لو وجبت الزمان
 الاول لم يزل في الزمان الثاني بذاته ولا بضد الى اخر الدليل فيما
 هو جوابكم فهو جوابنا او مختارا انه يزول بخدوث ضد ولا يلزم
 الدور لان حدوث الضد مع زوال الباقي في الزمان فهو دور
 معينة كقيام كل من البنيتين بالاخري او مختارا انه يزول بفعل
 فاعل لا بمعنى ان الفاعل يفعل عدمه بل بمعنى انه لا يفعل الفاعل
 وجوده وهذا لا يحتاج الى ايراد من الفاعل او نقول عدم
 الذي لا يصلح اثر الفاعل هو عدم المستمر واما عدم الحادثة
 فانه اثر له كالوجود والحادث او مختارا انه يزول بزوال شرط
 ولا يلزم دور ولا تسلسل لانا مختارا ان ذلك الشرط عرض
 وان ذلك العرض لا يستمر بل يتجدد على التبادل لما ان ينتهي
 الى ما لا يدل عنه وعنده يزول قال النظام ولا تبقى الاجسام
 ايضا زمانين لذلك اي لذلك الدليل المذكور انفا وقال الكوكبي
 وبهذا الدليل بقاء العالم فلا يعدم اصلا مع كونه محدثا وانه

اي العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمحلين ضرورة ولذلك نجزم
 بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الاخر فما
 يقيننا لا يحتاج فيه الى فكر كما بحسم الواحد فانه لا يوجد في ان
 واحد في مكانين بالضرورة ويؤيد ان العرض انما يتشخص
 بمحل فلو قام بمحلين لصار الواحد بالمشخص اثنين وجوز
 اي قيام العرض بمحلين القدماء اي قدماء الفلاسفة
 في نحو الجوار من الاضافات المتشابهة فانها تقوم بالطرفين
 بخلاف التخالفة كالابوة والبنوة فان كل واحدة منهما تقوم
 بطرف والجواب ان الاتحاد في نحو الجوار نوعي لان جوار هذا
 لذلك مخالف بالشخص لجوار ذاك لهذا وان شاركه في الحقيقة
 النوعية وجوز ابو هاشم قيام العرض بمحلين في التأليف فانه
 عرض ويقوم بجزيين وانما كان عرضا ان عسر الانفكاك في الجسم
 الذي يعسر انفكاكه وانفصال اجزائه بعضها عن بعض له
 للتأليف اذ لولاه ما صعب الانفكاك بين اجزائه كافي المتجاوز
 والعدم المحض لا يوجب العسر فالتأليف صفة موجودة
 فهو عرض ومنع كون عسر الانفكاك للتأليف بل هو للتأليف
 الذي الصق باختياره بعض تلك الاجزاء ببعض على وجه
 الانفكاك به وانما لا يقوم التأليف بالكثير من جزيين لوجوه
 اي التأليف دونه اي الاكثر بمعنى لو قام التأليف الواحد
 بثلاثة اجزاء مثلا لعدم التأليف بعدم جزء واحد من تلك
 الثلاثة لان عدم المحل يستلزم عدم الكمال فيه والتالي باطل
 لان الجزئين الباقيين بينهما تأليف قطعا لان صعوبة الكمال
 بينهما باقية وجوابه ان التأليف الذي بين الجزئين غير التأليف
 الذي بين الثلاثة ثم الكم متصل او منفصل يتخصص بقبول
 القسمة وهما هي فرض شئ غير شئ ولا يقبلها فعلا وهي

الفصل والفك كسرا او قطعاً لا منفصلاً اذ معروض الوحدات
 من حيث انه معروض لها لا يكون متصلاً واحداً في نفسه بل
 منفصلاً بعضه عن بعض فلا يتصور هناك زوال اتصال
 حقيقي ولا متصلاً اذ لا بد ان يبقى القابل مع المقبول واللامكن
 قابلاً له حقيقة ضرورة والكم المتصل الذي هو المقدار لا يبقى
 معها اي مع القسمة بالفعل بل يزول ويحصل مقداران اذ ان
 لم يكونا موجودين بالفعل والا كان في متصل واحد متصلات
 غير متناهية بالفعل وان اعد المقدار المادة لقبول القسمة
 بالفعل فان ذلك لا يضر لان المعد لا يجب اجتماعه مع الاثر
 كالحركة الى الحيز فانها تعد الجسم المتحرك للسكون فيه ولا يتجأ
 ويختص الكم ايضا بوجود العادة فيه فعلاً كالعده فانه يوجد
 فيه الواحد بالفعل وهو عادله او فرضاً كالمقدار فانه يمكن
 ان يفرض فيه واحد يعد كالذراع ويختص الكم ايضا بوجود
 المساواة ومقابلها وهما الزيادة والنقصان ومنفصلة
 اي المنفصل من الكم وهو ما لا يكون بين جزئيه حد مشترك
 هو العدد فانك اذا اشرت من العشرة الى السادس مثلاً
 انتهت اليه الستة وابتدت الاربعة الباقية من السابعة لامن
 السادس فلم يكن بين القسمين امر مشترك بخلاف المتصل
 كما سيأتي ومتصلة اي المتصل من الكم وهو ما كان بين جزئيه
 حد مشترك ينقسم الى قسمين احدهما القار وهو ما تجتمع
 اجزأه المفروضة في الوجود وهو المقدار وهو اما خط
 او سطح ان انقسم في جهتين او جسم تعليمي ان انقسم في الجهات
 الثلث وكل منهما بين جزئيه حد مشترك فان الخط اذا قسم الى
 جزئين كان الحد المشترك بينهما النقطة واذا قسم السطح الى
 فالحد المشترك هو الخط واذا قسم الجسم التعليمي اليها فالحد

المشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب ان تكون مخالفة
 بالنوع لما هي حد وذلك لان الحد المشترك يجب كونه اذا قسم الى
 احد القسمين لم يزد منه اصلاً واذا فضل عنه لم ينقص شيئاً وكذا
 ذلك لكان الحد المشترك جزءاً اخر من المقدار المقسوم فيكون
 التقسيم الى قسمين تقسيماً الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة تقسيماً
 الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءاً من الخط بل هي عرض
 فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى
 الجسم التعليمي وثانيهما غيره اي غير القار وهو ما لا تجتمع
 اجزأه المفروضة في الوجود وهو الزمان فالان مشترك
 بين قسميه الماضي والمستقبل على نحو اشتراك النقطة بين
 قسمي الخط ويقال الطول للامتداد الواحد مطلقاً من غير
 ان يعتبر معه قيد وبهذا المعنى قيل كل خط في نفسه طويل
 اي هو في نفسه يعد وامتداد ويقال ايضا للامتداد الطول
 من الامتدادين المتقاطعين في السطح على قوائم ويقال ايضا
 للامتداد المفروض اولا وهو احد الابعاد الجسمية ويقال العرض
 للسطح وبهذا المعنى قيل كل سطح في نفسه عريض ويقال ايضا
 للامتداد الا يقصر من الامتدادين المتقاطعين في السطح
 على قوائم ويقال ايضا للامتداد الثاني اي المفروض ثانياً
 المقاطع المفروض اولا على قوائم وهو ثاني الابعاد الجسمية ويقال
 العمق للثالث اي للامتداد المفروض ثالثاً المقاطع الاولين على
 قوائم وهو ثالث الابعاد الجسمية ويقال ايضا على الخن وهو حشو
 ما بين السطوح اعني الجسم التعليمي الذي يحصر سطح واحد
 او سطحيان او سطوح بلا قيد زائد وبهذا المعنى قيل الجسم
 في نفسه عميق ويقال ايضا على النازل منه اي من الخن وحينئذ
 فالصاعد من الخن يقال له سمك وبهذا الاعتبار عمق البس

وسمك المنارة ويقال الطول والعرض والعُمق لعمامة الخ فيقال
الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم الى المحيط ومن رأس
الانسان الى قدمه ومن رأس ذوات القوائم الاربع الى مؤخرها
فعاينه خمسة ويقال العرض للامتداد الآخذ من يمين الانسان
او ذوات الاربع الى شماله فعاينه اربعة ويقال العمق للامتداد
الآخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع
الى الارض فعاينه ايضا اربعة وهي هذه المعاني المذكورة
للطول والعرض والعُمق اما كميات صرفة كالطول بمعنى
الامتداد الواحد الذي هو الخط والعرض بمعنى السطح والعُمق
بمعنى الخن الذي هو الجسم التعليمي او كميات مأخوذة مع
اضافة واحدة الى اخرها كمفروض ثانيا او لا او ثالثا
فان كون الامتداد مفروضا ثانيا اضافة له المفروض الاول
وبالعكس وكونه مفروضا ثالثا اضافة له الى مجموع الاولين
كما ان لمجموعهما ايضا اضافة اليه او مأخوذة مع اكثر من
اضافة واحدة كالاطول فانه اطول بالقياس لما طویل
مقيس لا قصير ولما فرغ من الكم بالذات وخواصه واقسامه
شرع في الكم بالعرض فقال والكم بالعرض هو محله اى محل
الكم بالذات كالجسم الطبيعي اما محسب المقدار كالحال فيرو
ظاهرا واما محسب العدد انا كان الجسم متعددا او هو
الحال في احد هما اى الكم بالذات ومحله كالحال في الكم بالذات
كالضوء القائم بالسطح والحال في محل الكم بالذات كالسواد
فانه مع المقدار محلهما الجسم وان اعتبر تعدد الجسم كان
السواد مع الكم المنفصل في محل واحد او هو متعلقه اى
متعلق الكم بالذات كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية
باعتبار اثارها في الشدة او المدة او العدة كما تقدم في بحث

العلة وقد يجتمع اثنان من هذه الاربعة في شئ واحد كما في الحركة
فانها منطبقة على المسافة والزمان اللذين هما كم بالذات والاختلاف
يجري مجرى الحلول فكانها محل لهما او حالة فيهما وتقوم مع المقدار
بالجسم المتحرك ويعرض منفصلة لمتصلة القار وغير القار كما
اذا قسمنا الحبل بالاذرع والزمان بالساعات وانكر المتكلمون
وجود الوحدة في الذهن لانهم لا يقولون بالوجود الذهني وفي
الخارج ايضا للزوم التسلسل على تقدير وجودها فيه اذ يلزم
على ذلك التقدير ان يكون لها وحدة لان كل موجود وموصوف
بانه واحد وتنقل الكلام اليها وهم جزا واجاب الحكماء بان وحدة
الوحدة نفسها فلا تسلسل ولا نها على ذلك التقدير جاز ان تقوم
بما ينقسم كالجسم الواحد وحينئذ ان قامت بجزء منه كان هو
الواحد دون الكل والمقدر خلافا وان لم تقم بشئ من اجزائه
لم تكن صفة له وهو ايضا باطل وان قامت بتمامها بكل جزء قام
الواحد الشخصي بالكثير وهو يدعى البطلان وان قام كل جزء منها
بجزء منه لزم الانقسام فيها وهو ضروري البطلان فوجب ان
تكون امرا اعتباريا فكذا العدد امر اعتباري لتركيبه منها ولجيب
بان القسمة غير حاصلة لجوان ان يكون حلولها في الجسم غير
سرياني بحلول النقطة في الخط والاضافة في محلها عند القائل
بوجودها وحينئذ لا يلزم من انقسام المحل انقسامها وقد يستد
على عدمية الكثرة من غير استعانة بعدمية الوحدة فيقال ليست
الكثرة موجودة في الخارج اذ لو كانت موجودة فيه فاما ان تقوم
بذاتها او بغير الكثير وكلاهما ظاهرا بطلان او بالكثير وحينئذ
اما ان تقوم به من حيث انه كثير ولا يخلو اما ان تقوم بتمامها بكل
واحد من الكثير ويلزم منه قيام الواحد الشخص بالكثير وهو
محال وتقوم به على سبيل التوزيع بان يقوم شئ من الاثنينية

مثلا بهذا الواحد وشيء بذلك ويلزم منه ان لا تكون الاثنيتية
صفة واحدة وحدة شخصية كما ادعيتوه او تقوم بالكثير من حيث
عرض له امر صار به واحدا ونقل الكلام اليه ويلزم التسلسل
فوجب ان تكون اعتبارية وانكروا ايضا ثبوت المقدار الذي
هو امر متصل في حد ذاته حال في الجسم اصلا اذ هو اى وجود بين
الاجزاء بل هي منفصلة بالحقيقة الا انه لا يحسن بانفصالها الضفر
المفاصل التي تماسست الاجزاء عليها واذ كان كذلك فكيف يسلم
ان في الجسم امر متصل في حد ذاته هو عرض حال فيه وان بين
اجزائه التي تقرض فيه حدا مشتركا كقوارده اى المقدار على الجسم
فانه ايضا فرع في الجزء وايضا احد الحكماء احتجوا على وجود
المقدار في الخارج بان الجسم الواحد كالشعة تتوارد عليه مقادير
مختلفة فتارة يجعل طولها شبرا وعرضه ذراعا وتارة بعكس
ذلك وتارة مدورا وتارة مكعبا مع بقاء جسمية الخصوصية
وهذا التوارد يفيد وجود المقدار لان الزائل والمجدد ليسا بعض
العدم بل هما موجودان زال احدهما وحدث الاخر وجوابه ان ثبت
الجزء لا يسلم حدوث شيء لم يكن وعدم شيء كان بل يقول ما كان
من الاجزاء في الطول انتقل الى العرض وبالعكس وكوجود الخل
والتكاثف في الجسم فانهما ايضا فرع في الجزء وبيان ان الحكماء
احتجوا على وجود المقدار في الخارج بان الجسم يتخلل تحت اخلا
حقيقيا وهو ان يزاد حجمه من غير انضمام شيء اخر اليه ومن غير
ان يقع بين اجزائه خلاء كالماء اذا سخن تسخين شديدا وتكاثف
تكاثفا حقيقيا وهو ان ينتقص حجمه من غير ان يزول عنه شيء
من اجزائه او يزول خلا كان فيما بينها وحقيقته الخصوصية باقية
في الحالين والمتغير القابل للصغر والكبر زائد على حقيقته اذ لو كان
عينها او جزءها لغيرت بغيره ووجودي لما عرفت من ان المتبقي

الزائل والمجدد لا يكون عدما محضا والجواب ان يقول الجسم لهما
فرع وجود الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة واشباتها فرع في الجزء
وانكروا ايضا وجود الزمان في الخارج للزوم التسلسل على تقدير
وجوده فيه لانه على هذا التقدير امسه متقدم على يومه تقدما
ليس بالعلية والطبع والشرف والرتبة لان المتقدم بهذه الوجوه
يجامع المتأخر في الوجود وليس الامس مما يمكن اجتماعه مع
اليوم فهو بالزمان فيكون للزمان زمان ويعود الكلام في ذلك
الزمان ويلزم وجود ان منته غير متناهية منطبق بعضها على
بعض وهو محال ومع كونه محالا يستلزم محالا اخر وهو ان
امس جميع تلك الازمنة متقدم على يومها بالزمان فيلزم كون
ذلك الجميع في زمان خارج عنه لان ظرف الشيء لا يكون جزء
ويلزم ان يكون داخلا في الجميع لانه زمان من الازمنة المتظاهرة
فهو داخل وخارج معا هذا خلف ولجيب بان تقدم اجزاء الزمان
بعضها على بعض ليس بزمان اخر بل بالذات وتقدم غيرها
بواسطتها ولا لزوم للجزء الذي لا يتجزى واجتماع اجزائه
اي الزمان لانه تقدير وجوده يكون الحاضر منه موجودا ولا
لم يكن الزمان موجودا اصلا لانه منحصرو في الماضي والحاضر
والمستقبل والماضي كان حاضرا والمستقبل سيصير حاضرا ولو
كان الحاضر غير موجود كان الماضي والمستقبل كذلك فلا وجود
للزمان وهو خلاف المفروض فثبت ان الحاضر موجود ثم
نقول انه غير منقسم والا فاجزائه اما معا فتجتمع اجزاء الزمان
هذا خلف واما مترتبة فلا يكون الحاضر كله حاضرا هذا خلف
فثبت انه غير منقسم فكذا الجزء الثاني وما بعده اذ ما من جزء
الا وهو حاضر جليا ما فيتركب الزمان من آتات متتالية
والمفروض انه موجود فتكون الحركة مركبة من اجزاء لا يتجزى

لانه من عوارضها وينطبق عليها وكذلك الجسم لانها من عوارضه
 ومنطبقة عليه وانتم لا تقولون به واستدل الحكماء على وجوده
 بان الحركة يلحقها تفاوت بالزيادة والنقصان وذلك التفاوت
 لا يجوز ان يكون للمسافة لحصوله مع اتحادها كما انقطع سوط
 وبطلت مسافة واحدة فان حركتهما متفاوتتان في امر ممتد
 قطعاً مع تساويهما في المسافة ولا تنفاعة مع تفاوتها كما ان الحد
 سريع وبطلت في الاخذ والقطع فان حركتهما متحدتان في امر
 ممتد قطعاً مع تفاوتهما في المسافة ولا يجوز ايضا ان يكون ذلك
 التفاوت لاجل البطء والسرعة لاتحاد ذلك الامر الممتد الذي
 يقع به التفاوت مع الاختلاف فيهما كالمثال الثاني والاختلاف
 مع الاتحاد فيهما كما اذا ابتدأ حركتان متساويتان في السرعة معا
 وانقطعت احدهما قبل الاخرى فثبت ان في الحركة شيئاً يقبل
 التفاوت لذاته وهو الزمان واستدلوا ايضا على وجوده بان
 الاب متقدم على الابن لكن تقدم الاب ليس بنفسه جوهر لا ينفصل
 لان التقدم اضافي دون جوهر الاب ولا هو جوهر الاب فتؤخذ
 مع عدم الابن لان الاب يعتبر مع عدم اللاحق لابن ولا تقدم
 للاب عليه بهذا الاعتبار بل التقدم امر ذاتي يستدعي محلاً
 موجوداً وهو الزمان وكلاهما مردود لان التفاوت والتقدم
 اعتباريان لعروضهما للعدم فان ما بين يوم الطوفان ومحمد
 صلى الله عليه وسلم اكثر مما بين بعثة موسى وبعثة محمد بنينا
 صلى الله عليه وسلم وكذا عدم الحادث متقدم على وجوده
 واختلفو في حقيقة الزمان فقبل هو جوهر مجرد لا يقبل
 العدم لذاته والابن قبل العدم قيعاً اي فعدمه بعد الزمان
 لا بعدية لا يجامع فيها البعد قبل مع عدم الزمان زمان هذا
 حلف ولا تعرض بان هذا الدليل لا ينفى عدمه اي الزمان ابتداء

لان العدم بعد الوجود اخص من العدم مطلقاً فلا يلزم من
 امتناعه امتناعه لان العدم المطلق له فرد اخر هو العلم المستمر
 الذي ليس مسبوقاً بالوجود ولا سابقاً عليه وهذا الفرد
 منه ليس ممتنعاً على الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته
 وبانه ينتقض بتأخر اجزائه اي الزمان بعضها عن بعض
 فيلزم ان يكون لها زمان واجيب بان تأخر الزمان بذاته
 لا بزمانه واعترض ايضا بان التأخر لا يعرض للعدم والا لما
 امكنكم اثبات الزمان بثبوت التقدم والتأخر وقيل هو
 الفلك الاعظم لاحاطته بالكل اي كل الاجسام المتحركة المتناهية
 الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها وقيل هو حركة
 اي حركة الفلك الاعظم لانه اي الزمان غير قار كان
 الحركة غير قارة وهما اي دليل هذين القولين قياساً
 في كل منهما مقدمتان موجبتان كائنتان في الشكل الثالث
 فلا ينتحان لان شرط اتناجه اختلاف مقدمتيه كيفاً وقال
 ارسطو هو مقدارها اي مقدار حركة الفلك الاعظم فانه
 اي الزمان للتفاوت الواقع فيه بالزيادة والنقصان كم
 ولا امتناع الجزء الذي لا يتجزى متصل فهو مقدار ولا يانه
 غير قار فهو مقدار للحركة واذ لا ينقطع فهو مقدار للشيء
 لان الحركة المستقيمة تنقطع لتناهي الابعاد فلا يجوز ذهابها
 على استقامتها الى غير النهاية ولوجوب سكون بين كل
 حركتين متخالفتين في الجهة صادرين من متحرك واحد
 فلا يجوز ايضا دوامها بانعطاف المتحرك عن جهتها الى جهة
 اخرى واذ يقدر به الكل فهو مقدار لا سرعة اي استمر الحركة
 وهو حركة الفلك الاعظم لان الاسرع زمانه اقل والاقل
 يقدره الاكثر وعندنا هو سجد معلوم يقدر به متجدد

مبرم وقد يتعكس التقدير بين المتجددات بحسب ما هو معلوم
 للمخاطب فانا قيل متى جازي يقال عند طلوع الشمس ان كان السهل
 علما بطلوع الشمس غير عالم بمجي زيد وبالعكس والمكان جوهر
 ضرورة وللتنبه على الضرورة قال وللاشارة الحسنة اليه
 بهنا وهناك ولوجود التفاوت فيه بالزيادة والنقصان
 ولتقدره فان مكان النصف نصف مكان الكل ولا يتصور
 شيء من ذلك للعدم المحض واذا كان ضروريا كان التشكيك
 فيه بانه لو وجد فاما متخيز فله مكان ويتسلسل او حال في
 المتخيز فذلك المتخيز اما الجسم الذي هو متمكن فيه فيكون
 المكان في الجسم لا الجسم في المكان وينتقل المكان بانتقاله
 او جسم غيره وكلاهما باطل لان حلول الجسم في مكانا
 بالمداخلة فيلزم تدخلك الجسمين واما بالمماسه ولكل جسم مكان
 فيتسلسل واما لا متخيز ولا حال فيه فلا اشارة اليه ولا
 يمكن حصول الجسم فيه وكلاهما باطل سفسطة لا يستحق
 الجواب لان بطلانه معلوم يقينا وان لم يكن الخلل فيه معينا
 كما في النقوض الاجمالية ولئن تبرعنا بالكل تخارنا انه عرض حال
 في جسم اخر متعلق باطرافه دون اعماقه وهو السطح ولا يلائم
 لتسلسل الاجسام ولا عدم تناهيهما لجوان انتهائهما الى جسم
 لا مكان له بل له وضع كما سيأتي خارج خبر بعد خبر للمكان عن
 المتمكن اذ لا ينتقل المكان معه اى المتمكن وقوله المكان
 هو الهيولى اذ الهيولى تقبل تعاقب الاجسام والمكان كذلك
 او المكان هو الصورة لانها اى الصورة اول محدد ومقدر
 للشيء وحاو له والمكان كذلك ضعيف لجوان اشتراكه للثباتين
 في لازم قال ارسطو المكان هو السطح الباطن للهاوى الخارج
 للسطح الظاهر للمحوى والاى وان لم يكن المكان السطح

فالبعد

فالبعد اذ لا يخرج عنهما واذا كان البعد فلا يقبل الحركة
 الاينية اذ لو قبلها لا ينقل من مكان الى اخر فله مكان اخر
 يتسلسل مع بطلانه بوجه اخر اذ لكل اى كل الامكنة مكان
 لقبولها الحركة الاينية خارج عنها لانه ظرف لها داخل
 فيها لانه احدها فيكون داخلا خارجا معا هذا خلف واذا
 لم يقبل الحركة فكذا الجسم لا يقبلها لما فيه من البعد هذا خلف
 واذا يتداخل البعد على تقدير كون المكان هو البعد لان
 للجسم ايضا بعدا حاليا فيه فاذا حصل الجسم في المكان نفذ
 بعد الجسم في البعد الذي هو المكان ويجتمع المثالان ويتفرع
 على كون المكان سطحيا انه قد يكون سطحيا واحدا كالطير في
 الهواء فان سطحيا واحدا قائما بالهواء يحيط به وقد يكون
 اكثر من سطح واحد كالبحر الموضوع على الارض فان مكانه سطح
 مركب من سطح الارض الذي تحته ومن سطح الهواء الذي فوقه
 وقد يتحرك كل الامكنة كالسمك في الماء الجارى فان السطح المحيط
 يتحرك بتبعية حركة الماء ولما كانت حركة بالعرض لا بالذات
 لم يلزم ان يكون للمكان مكان اخر وقد يتحرك بعضها اى بعض
 كل واحد من الامكنة فقط كالبحر الموضوع في الماء الجارى فان
 بعض مكانه وهو سطح الماء فقط متحرك وقد لا يتحرك اصلا
 كما اذا كان الماء ساكنا وقد يتحرك الحاوى فقط كالطير الواقف
 في الزيج الهابطة او يتحرك المحوى فقط كالطير الطائر في الريح
 الواقفة وقد يقال اذا تحرك الطير انخرق الهواء من قدامه والنام
 من خلفه اذ لا يجوز الخلاء عند اصحاب السطح فيلزم تحرك الهواء
 من تحرك الطير فالاولى ان يمثل بكرة يماس محيطها مقعرة اخرى
 ومقعرها محدب ككرة ثالثة وتكون المتوسطة متحركة وحدها
 فيكون مثالا لكل واحدة من حركتي الحاوى والمحوى وحدها

متعكلا لطير الطائر والريح الهابة متوافقين او متخالفين وقال
 افلاطون المكان بعد ينقذ فيه الجسم وينطبق بعده عليه موجود
 في الخارج وانما كان موجودا للتقدير اى تقدر المكان بالثقل والنقص
 ونحوهما ولا شئ من المعدوم بمقدور وانما كان بعدا اذ لولا اى لو
 كونه بعدا بان كان سطحا لوجب ان يكون كل جسم محفوقا بجسم آخر
 لوجب كون كل جسم في مكان فتسلسل الاجسام هذا خلف
 واورد انه لا يلزم تسلسل الاجسام بل تنتهي الى جسم لا مكان له
 فان المحدد للجرات عندنا ليس له مكان بل وضع فقط فان حركة
 وضعية تقتضى تبدل الاوضاع دون الامكنة واجيب بان
وجوب اى المكان لكل جسم ضرورى فانه مشار اليه بهنا وهنا
 ويلزم ايضا على كونه السطح حركة الساكن كالطير الواقفة في
 الريح الهابة لا يستبدل الامكنة ويلزم ايضا عكسه وهو سكون
 المتحرك كالقرفانه متحرك ولم يستبدل امكنة ويلزم ايضا على
 تقدير كونه السطح انه قد تفاوت المتمكن بالنقصان مع وحدته
 اى المكان كزق الماء اذا صبب بعضه كان مما ساء الماء بجميع سطحه
 كما كان مما ساء له كذلك قبل الصب فقد نقص المتمكن والمكان معا
 هذا خلف واجيب بانه اذا صبب منه البعض فقد نقص قربه من
 الاستدارة ويلزم ايضا انه قد زاد المكان مع نقصانه اى المتمكن
 كاجسم اذا حفرت فيه حفرة فقد انقص وزاد السطح الحاوى له
 واجيب بانه وان انقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس له
نعم يلزم على كونه السطح جميع ما تقدم ويلزم ايضا طلب المعدوم
 والانتقال منه واليه فان السطح قبل وصول الجسم الى مقصده
 لم يكن موجودا فكيف يصح طلبه والانتقال منه واليه ودلائلكم
 المذكورة فيما سبق الدالة على نفي كونه البعد فرع تماثل البعدين وهو
 ممنوع فان البعد الذى هو المكان مجرد وبعد الجسم مادى فلا يلزم

من عدم قبول الاول الحركة عدم قبول الجسم لها ولا تدخل البعدين
 ولا اجتماع المثليين وقال المتكلمون المكان بعد مفروض وهو الخلاء
 وحقيقته ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس بينهما مائماهما
 وهذا تعريف للخلاء المختلف فيه واما الخلاء خارج العالم فتو عليه
 والتزاع في التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم محض بثبته الوهم
 ويقدره من عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذى لا يطابق نفس
 الامر حقيقة ان لا يسمى بعدا ولا خلاء ايضا وعند المتكلمين هو بعد
 موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رأيهم وانه اى الخلاء جاز
 كفى اى الخلاء الواقع في رفع صفحة ملساء عن مثلها دفعة وتقديره
 انه لا يمتنع وجود صفحة ملساء والا لزم اما عدم اتصال الاجزاء
 او ذهاب الزوايا الى غير النهاية ولا يمتنع مما استه بالمثلها والا
 لم يكن التماس الاجزاء لا تجزى وانتم لا تقولون به ولا يمتنع
 رفع احدهما عن الاخرى دفعة اذ لو ارتفع بعض احدهما دون
 بعض لزم الانفكاك فاذا فرضنا ارتفاعها وقع الخلاء فيما بين
 الصفتين ضرورية اذ الهواء انما ينتقل اليه من الاطراف ويمر
 بالاجزاء بالتدريج ويصل بالاخيرة الى الوسط فعنده كونه على الاطراف
 يكون الوسط خاليا وانما يلزم هذا الدليل الحكماء لوجوز الحركة
 في ان لكنهم لا يجوزونها فيه بل كل حركة عندهم في زمان وزمان
 منقسم الى غير النهاية ففي زمان ارتفاعها يسلك الهواء من
 طرفها الى الوسط فلا يلزم خلوه لا يقال اذا رفعنا الصفحة حصل
 اللاماسة التى هي آنية عندهم ويلزم الخلو لان الحركة تدركية
 فيصح الالتزام لانا نقول اللاماسة وان كانت آنية كالمماسية
 الا انها لا تحصل الا بعد الحركة كما ان المماسية حصلت في آن
 بعد الحركة وابتداء الحركة الموجبة للاماسة ان توجد فيه المماسية
 فلا توجد اللاماسة الا في آن اخر ولا بد ان يكون بين الاثنين

ففي ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا الزام وفيه
 انه يلزم عليه ارتفاع المماسية واللامماسية في زمان الحركة وهما
 نقيضان واذ لولاه اى لولا الخلاء لتصادمت الاجسام باسرها
 بحركة بقية لانها بحركتها تنتقل الى مكان اخر والفرض انه مملوء
 بجسم اخر وهو ينتقل من مكانه اذ لا يتداخل جسمان ضرورة ولا
 ينتقل الى مكان الاول لان انتقاله اليه مشروط بانتقال الاول
 عنه لئلا يلزم تداخلهما وانتقاله عنه مشروط بانتقال هذا عن
 مكانه اليه فيدور فهو اذن ينتقل الى مكان جسم اخر والحكم في
 كافي الاول ويتسلسل وهذا الدليل انما يلزم اى الحكماء لو بطل
 التخلخل والتكاثف الحقيقيان والاحراز ان يتخلخل ما خلفه ويتكاثف
 ما قدامه قالوا اى الحكماء لو وجد الخلاء فاذنا يتحرك جسم حركة الزيادة
 او قسرية او طبيعية في خلاء مسافة ما ساعة مثلا ويتحرك ذلك
 الجسم في مسافة مثلها اى مثل المسافة الاولى في المقدار في ملاء
 غليظ القوام كالماء في عشر ساعات مثلا في اخر اى فيحرك ذلك
 الجسم في مثل تلك المسافة في ملاء اخر قوامه عشر قوام الملاء الاول
 يكون في ساعة ايضا لان تفاوت زمان الحركة لتفاوت المعاوق
 وهو القوام فان كان المعاوق عشرا من معاوق اخر كان الزمان
 الواقع بازاء المعاوق الاول عشرا من زمان المعاوق الاكثر فذو
 المعاوق الرقيق كعديم اى كعديم المعاوق في الحركة وهو محال
 لان البديهة تشهد بان الحركة مع المعاوقة وان كانت قليلة تكون
 ابطا واكثر زمانا من الحركة الخلاء معاوقة معها اصلا ونعما هو
 اى هذا الدليل لو لم تقتض الحركة زمانا لذاتها بان كان جميع زمان
 كل حركة بازاء المعاوق وهو باطل لاستلزامه ان تقع الحركة الواقعة
 في الخلاء لافي زمان بل في ان هذا خلف فالحركة المخصوصة تقتضي
 لذاتها زمانا مخصوصا فانما مقتضى ذاتها في الخلاء ساعة كان

مقتضى ذاتها في الملاء الغليظ ساعة ايضا والتسع بازاء المعاوق
 فاقوامه عشر القوام الغليظ له عشر الساعات التسع وهو تسعة
 اعشار ساعة مع الساعة التي هو مقتضى ذات الحركة فليس ذو
 المعاوق كعديمه والعلامات مبتدأ خبره لا تفيد القطع الحسية
 الدالة على امتناع الخلاء كالسرقا جمع سراقة وهما انا ضيق الراس
 في اسفله ثقبة ضيقة فانها اذا ملئت وفتح المدخل خرج الماء وازداد
 وقف الماء وليس ذلك الا لانه لو خرج لزم الخلاء والزراقات جمع
 ذراقة وهى اتبوبة من نحاس يجعل احد شطريها دقيقا وتجويفه
 ضيقا جدا وشرطها الاخر غليظا وتجويفه واسعا ويسوى
 غليظ بحيث يكون غلظه مائلا لتجويفه الواسع فانها بقدر ما
 يدخل الخشب فيها يخرج الماء ولو وجد فيها خلا كان الماء ينتقل
 اليه بقدر ما يدخل الخشب فلا يخرج عنها وارفع الخشب الى المحجة
 بالمصروما ذاك الا لانه لو خرج الهواء بالمصرو لم يرتفع الخشب لزم
 الخلاء وارفع الماء في الاتبوبة فانها اذا غمس احد طرفيها في
 الماء ومصر الاخر ارتفع الماء الى الماص مع ثقله وما ذاك الا لان
 سطح الهواء ملازم لسطح الماء لا امتناع الخلاء وانكسار
 القارورة المسدودة الرأس يجذب الانبوبة الموضوعه في
 القارورة على وجه يكون بعضها في داخل القارورة وبعضها
 خارجا عنها منها اى القارورة الى داخل متعلق بانكسارها وانما
 فيها الى خارج لا تفيد القطع بامتناع الخلاء بل وان يكون ذلك
 الامور الغريبة بسبب ان لا نعرفه بخصوصه فهي امارات مقيدة
 للظن ثم **الكيف** اربع اقسام والكيفيات المحسوسة والنفسية
 والمختصة بالكميات والاستعدادية وحذف الثالث حذف
 العدود وحصره في هذه الاربعة انما هو بالاستقراء ومنهم
 من اراد اثباته بالتريدين النفي والاثبات فذكر وجوها

اربعة الاول للرازي انه اما ان تختص بالكم اولا والثاني اما
 محسوس اولا والثاني اما استعدادا وكال الوجه الثاني قال ابن
 سينا ان فعل التشبيه اي صدر عنه ما يشبه محسوس ولا
 فان تعلق بالكم فذلك والافقوتة للجسم اما من حيث كونه جسما
 طبيعيا او نفسانيا الوجه الثالث لابن سينا ايضا انه اما ان
 يتعلق بوجود النفس اولا والثاني اما ان يتعلق بالكمية اولا
 والثاني اما استعدادا وفعل الوجه الرابع لابن سينا ايضا انه
 اما ان يفعل بالتشبيه اولا والثاني اما ان لا يتعلق بالاجسام بل
 بالنفوس او يتعلق والثاني اما من حيث الكيفية او الطبيعة
 وايا من الطرق سلك المرددين النقي والاثبات في اثبات الحصر
 فالقسم الاخير من كل منها مرسل اي مطلق يشمل المذكور وغيره
 ان حاصلها ان كيف ان كان هو القسم الاول فالاول والثاني
 فالثاني او الثالث فالثالث والا فالرابع والمنع عليه ظاهرا فلا
 يصلح الا وجه ضبط لما علم بالاستقراء على ان بعض الخواص
 فيها نوع خفا كتعبير الامام عن الكيفيات النفسانية بالكمال
 وتعبير ابن سينا عنها بما لا يتعلق بالاجسام وعن الاستعدادات
 بما يختص بالجسم من حيث الطبيعة وعن المحسوسات بما تكون
 هويتها انما فعل وبعضها ليس شاملا للافراد كتعبير عن
 المحسوسات بما يكون فعلا بطريق التشبيه اي جعل الغير
 شبيها به كاحرارة تجعل الجوارح والستود يلقى شبيهه
 اي مثاله على العين لا كالثقل فان فعله في الجسم التحريك لا الثقل
 قال الامام وهذا تصريح منه باخراج الثقل والخفة من المحسوسات
 مع تصحيحه في موضع اخر من الشفا بانها منها وكتعبيره
 عن الكيفيات المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث
 الكمية قال الامام وبهذا تضعيف الكيفية المختصة بالاعداد

العارضه للجردات فان هذه الكيفية كالزوجية مثلا غير مندرجة
 في التقسيم لانها غير عارضة للاجسام القسم الاول الكيفية
 المحسوسية قدمها لانها اظهر الاقسام الاربعة فالراسخة
 منها كصفرة الذهب تسمى انفعاليات لانفعال الحاسة عنها
 وغيرها اي غير الراسخة كصفرة الوجع تسمى انفعالات فانها
 وان شاركت الاولى في انفعال الحاسة عنها لكنها اشبهت
 الانفعالات والتاثرات المتجددة الغير القارة فسميت بها
 للتمييز وهي اي الكيفيات المحسوسية خمس انواع وحذف
 التاء لما تقدم الاول للموسسات وهي ايضا خمسة انواع فالحرارة
 تفرق باختلافات بتصعيد الالطف وتجمع الممانات ان تنضم
 بالطبع تلك الاختلافات بعد تفرقها الى ما يجانسها الا اذا شدد
 الالتحام بين اللطيف والكثيف فنفيد الحرارة ذلك المركب
 دورانا وتليينا او تصعييدا ولا تقيده شيئا من ذلك وهذا
 الاختلاف انما هو تفاوت اللطيف والكثيف في المركب فان كانا
 متقاربين في الكمية كما في الذهب افادة الدوران للتجاذب بين
 اللطيف والكثيف بسبب منع الكثيف اللطيف عن الصعود
 وان غلب الكثيف لا جدا كما في الحديد افادته التليين وان غلب
 اللطيف جدا كالنوشادر افادته تصعيد اللطيف وهو مستصعب
 الكثيف لقلته وان غلب الكثيف جدا كالطلق لم يتأثر بالحرارة
 فلا يذوب ولا يلين وكما يقال الحار لما تحس حرارته بالفعل
 يقال ايضا الحار لما يحس حرارته بعد تأثيره في البدن وهو الحار
 بالقوة كالادوية والاشبه بالصواب مخالفة الحرارة الكوكبية
 الفائضة من الاجرام السماوية المضيئة والحرارة الغريزية
 الموجودة في ابدان الحيوانات للنارية في الماهية لاختلاف لوازمها
 الدال على اختلافها في الحقيقة فان حرارة الشمس تفعل في عين

الاعشي ما لا تفعله حرارة النار والحجارة الغريزية اشدا لاشياء
 مقاومة للحرارة النارية والحركة تحدثها اى الحرارة بالحرية
 واوردانه لو كانت الحركة تحدث الحرارة لتسخن الافلاك
 سخونة شديدة بواسطة حركاتها السريعة وتسخن العناصر
 بمجاورتها وصارت بالتدريج نارا واجيب بان الفلك لا يقبلها
 ولا بد مع وجود المقتضى من وجود القابل والعناصر لا تـ
 محدها لا تحرك بحركة اى الفلك والبرودة ضدها اى الحرارة
 تجمع التشكلات وغيرها وقيل البرودة عدمها اى عدم الحرارة
 عما من شأنه ان يكون خارا فالفلك ليس ببارد ويكن به الحين فان
 محسوسة والعدم لا يحس والرطوبة سهولة الالتصاق والال
 كافي الماء وورد ابن سينا بانه على هذا يجب ان يكون الاشدا لتصل
 الرطب وذلك يوجب ان يكون العسل رطب من الماء وهو باطل
 واجيب بانه لا يلزم كون العسل رطب من الماء لانه ادق التصاقا
 واشدا التصاقا من الماء لا سهل التصاقا منه ونحن لم نفسل الرطوبة
 بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشدا التصاقا رطب
 ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم رطب وايضا قد اعتبر
 في الرطوبة الانفصال وليس العسل اشدا انفصالا من الماء
 وقيل اى قال ابن سينا الرطوبة سهولة التشكل وسهولة تركه
 فلا يفيد خلطه باليابس استمسكا كالهواء اى فيلزم من تعريفه
 ان يكون الهواء رطبا وتفوقا على ان خلط الرطب باليابس يفيد
 اليابس استمسكا عن التفرق والرطب عن السيالان مع ان خلط
 الهواء مع اليابس كالتراب لا يفيد ذلك بل يزيد تفرقا واجيب بان
 حكمهم بذلك انما هو في الرطب ذي البهلة وهو الماء لا كل رطب
 وتغاير الرطوبة السيالان وهو تدافع الاجزاء اذ قد يوجد بها
 المعنى فيما ليس يرطب كفى الرمل السيال وفي تنوعها اى الرطوبة

خلاف فزعم بعضهم ان رطوبة الماء مخالفة بالمهية لرطوبة الارض
 المخالفة لرطوبة الزئبق والرطوبة جنس تحتها انواع وزعم آخرون
 ان ما هيتهما واحدة بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط اليابس
 بالرطب قال الامام الرازي كلا القولين محتمل واليبوسة
 لثقلها اى الرطوبة فهي عسرة لا لتصلق والانفصال عسر
 التشكل وتركه وقيل اى قال الرازي لعل الاقرب في بيان حقيقة
 اليابس ان ما سهل تفرقه وصعب اتصاله لذاته بان يكون في
 نفسه بحيث تتفرق اجزائه وتنفر بسهولة يابس وما لم يكن له
 ذلك لذاته بل للحامات بسهولة الانفصال بين اجزائه الصغيرة الصلبة
 حصن وعكسه وهو ما سهل اتصاله وصعب تفرقه لزوج والاعتماد
 ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنع من الحركة الى جهة ما وقيل هو
 المدافعة ونفاه اى الاعتماد الاستناد بواسطه الاسفراخ
 مكابرا للحس فان من حمل حرجا ثقيلا احسن منه اعتمادا وميلا الى
 جهة السفلى ومن وضع يده على ريق منقوخ تحت الماء احسن بميله
 الى جهة العلو وفيه ان المكابرة انما تظهر في المدافعة وكلامه
 في نفى الاعتماد والمدافعة غير الحركة لانها توجد للسكان فان الخلد
 في الحجر المسكن في الهواء فسر المدافعة نازلة وحصره اى الاعتماد
 في ست انواع باعتبار الجهات الست وهم لان حصر الجهات
 في ست اخذ العامة من جهات الانسان التي هي القدم والخلف
 واليمين والشمال والفوق والتحت واخذها الخاصة من اطراف
 الابعاد الثلاثة الجسمية المتقاطعة على الزوايا القائمة وكل منهما
 وهم اما الاقل فلا لانه اعتبار غير متوحد ولذلك قد تتبادل فيصير
 اليمين شمالا وبالعكس والقدم خلفا وبالعكس واذا استلقى
 الانسان صار فوقه قدما وتحت خلفا وينعكس الحال اذا انبطح
 فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقايق مختلفة ولو

كان هذا الاعتبار محققا لجهة لو وجدت جهات غير محصورة بحسب
 الأشخاص وأوضاعهم وأما الثاني فلا بد ليس في الجسم بعد الفعل
 والابعاد المفروضة لا تختص في المكعب ستة وعشرون بعدا
 بحسب سطوحه الستة وخطوطه الاثني عشر ونقط زواياه
 الثمان بل الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير وتضاد أنواعه الى نوع
 الاعتماد كلها فيه نزاع مبني على انه هل يشترط بين الضدين
 غاية الخلاف ام لا فمن لم يشترطها جعل كل نوعين من انواع الاعتماد
 بحسب الجهات متضادين ومن اشترطها قال كل نوعين بينهما
 غاية التباعد متضادان كالميل الصاعد والهابط وما ليس كذلك
 فلا تضاد بينهما وان كانا ممتنعين الاجتماع كالميل الصاعد والميل
 المقتضي للحركة يمنة ويسرة فهو لفظي وجعلها اي انواع الاعتماد
 القاضى امر واحدا واختلاف في التسمية فيسمى بالنسبة الى السفل
 ثقلا والى العلو خفة وقس عليه حاله بالنسبة الى سائر الجهات والاشبه
 ان الاعتمادات متعددة ولا تضاد بينها اذا الاعتمادان قد يجتمعان
 في حجر ثقيل يرفع الى فوق فان رافعه يحد فيه مدافعة هابطة والعلوية
 من اسفل الجاذب له اليه يحد فيه مدافعة صاعدة وفي جبل تجاذبه
 اثنان متقاومان الى جهتين فان كلا منهما يحد فيه اعتمادا الى خلاف
 جهته وحيث كانت الجهة الحقيقية الفوق والتحت لا غير للصاعدة
 اي فالاعتماد الموجب للمدافعة الصاعدة خفة وللهابطة ثقل وهما
 اي الثقل والخفة عرضان زائدان على نفس الجوهرا خلافا للاستاذ
 ابن اسحق الاسفرايني حيث قال لا يتصور ان يكون جوهر في ثقيل
 واخر خفيف بل الثقل عائد الى كثرة الجواهر والخفة عائد الى قلتها
 لتفاوت رقي ماء وزبق متساويين في المقدار فان وزن الزبق
 حينئذ يكون نحو عشرين مثالا لوزن الماء مع تساوي الاجزاء
 فيها للتساوي الحاصل لهما واعتراض بانه يمكن ان يكون في الماء

خلاصة لنسبة زيادته على اجزاء الماء كزيادة وزن الزبق عليها
 واجيب بانه لا يمكن ان يكون فيه خلافا للنسبة المذكورة اذ يلزم
 ان يكون الماء الذي في الرق نحو نصف عشر الخلاء الذي في الحسن
 الشاهد بالتلاصق بين الاجزاء المائية يكذب ويسميه اي الاعتماد
 الحكيم ميلا ومنه اي من الميل الطبيعي وهو ما لا يكون بسبب
 خارج عن محله ولا مقترنا بالشعور وله حكمان الاول انه لا يمكن
 ان يتحرك الجسم اصلا اذا كان عديمه اي عديم الميل الطبيعي والا
 بان جاز تحركه بقوة قسرية مثلا في ساعة اي فنفرض تحركه في
 ساعة ميلا ونفرض تحركه الذي الميل الطبيعي ميلا في اكثر من
 ساعة للعالق عن الحركة وهو مبدأ الميل الطبيعي وليكن ذلك
 الاكثر عشرة من الساعات فلا خراى فالتحرك الجسم اخر ميله عشر
 الميل الاول في تلك المسافة في ساعة ايضا لا تحفظ نسبة
 الميلين والزمانين يعني ان نسبة احد الميلين الى الاخر كنسبة زمانه
 الى زمانه فيستوى ذو الميل وعديمه في قطع تلك المسافة في ساعة
 وانجواب عنه ما تقدم في قوله ونجا هو لو لم تقتض الحركة زمانا
 لذاتها فارجع اليه والثاني انه لا يعدم اذا حصل الجسم في الحيز
 الطبيعي وانما تقدم المدافعة فانه اذا كان مبدأ المدافعة الى ذلك
 المكان الطبيعي موجودا بدون المدافعة لم يلزم طلب الحاصل
 والمدافعة التي يجدها واضع يده تحت الحجر الموضوع على الارض
 انما هي لعدم كون مركز ثقله منطبقا على حيزه الطبيعي الذي هو
 مركز ثقل الارض اعني مركز العالم لا مركز حجمها ومنه اي
 من الميل قسري وهو ما يكون بسبب خارج عن محله ولا ايضا
 حكمان الاول انه مع الطبيعي قد يجتمعان بل مدافعتهما ايضا في
 جسم واحد الى جهة واحدة كالحجر الذي يرمى الى اسفل فانه يكون
 اسرع نزولا من الذي ينزل بنفسه مع تساويهما في الحجم

والثقل والثاني انه قلبي مجتمع مبدؤهما اي مبدؤ المدافعة القسرية
ومبدؤ المدافعة الطبيعية في جسم واحد الى جهتين كالبحر المرى
الى فوق واعاد ضمير التثنية الميلين بمعنى المدافعتين المسببتين
عنهما استخداما لهما اي لا يجتمع المدافعتان الى جهتين للتثنية
ومنه اي من الميل نفسا في ارادى فكذا الحركة طبيعية وقسرية
ونفسانية ويرد على حصر الحركة في الثلاثة حركة النبض فانها
حركة مؤلفة من انبساط وانقباض لترويح الروح الحيواني
بالنسيم وليست داخلية في الطبيعة لحصرهم اياها في الصلابة
والها بطة وحركة النبض ليست شيئا منها وكونها ليست
احدى الاخرين ظاهر واجب بانها مركبة والحكمة البسيطة
او طبيعية بمعنى ما لا يكون سببه خارجا عن المتحرك ولا فاعلا
بالارادة او قسرية والقاسر الروح الحيواني المنبث في الثيران
يجذب غلاظا الذي هو الهواء ودفعه ما فضل منه والقلب
على سبيل المد والجزر بتوجه الروح الحيواني اليه عند انبساطه
وعنه عند انقباضه او على سبيل الاستتباع بانبساطه بانقباضه
وانقباضها بانقباضه واتفق المعتزلة على ان الاعتماد قسمان
لازم طبيعي وهو الثقل والخفة ومجتلب كاعتماد الثقل الى
العلو وانارحى اليه واعتماد الخفيف الى السفل اذ احرك اليه او
اعتمادهما الى سائر الجهات ثم اختلفوا في انها هل فيها تضاد
قال الجبائي ومع انقسامه الى لازم ومجتلب فيه اى انواعه
تضاد كالحركات التي تجب بها وهو تمثيل مع الفرق بين الاصل
والفرع بعدم استلزامه اى استلزام اجتماع الاعتمادين
كونين كجوهر في حيزين بخلاف اجتماع الحركتين الى جهتين فانه
يستلزم ذلك وهو محال وقال ابنه ابو هاشم لا تضاد بينهما
اي بين الاعتماد اللازم والمجتلب كفى الجبرير رفع الى فوق فان فيه

مدافعة ها بطة يجدها الرافع وفيه ايضا مدافعة صاعدة
المستثبث به وتردد في تضاد اللازمين وفي تضاد المجتلبين
كما في جبل المتجاذب على سبيل التقاوم حتى سكن فتارة قال فيه
مدافعة للجاذبين يجدها كل منهما اذ لولا جذبها لتحرك الجبل
الى خلاف جهته وتارة قال لا مدافعة فيه وانما هو كالساكن
الذي يمتنع عن التحريك فان كل واحد من الجاذبين منع بجذبه
ان يحدث الاخر فيه مدافعة الى جهته فلا اجتماع هناك بين
اعتمادين وهذا الدليل قاصر لعدم دلالة على حال اللازمين
وقال الجبائي ايضا الاعتمادات لا تبقى مطلقا ووافقه ابنه
في المجتلبة لا اللازمة للمشاهدة فانها حكمة ببقاء الخفة
والثقل في الاجسام وقال الجبائي ايضا سبب الثقل الرطوبة
وسبب الخفة اليابوسة ونظير ان اى الرطوبة واليبوسة
في الاذابة والتكليس فانا اذا عرضنا الثقل على النار كالذهب
ذاب وظهرت رطوبته واذا عرضنا الخفيف عليه كالخشب
تكلس وترمد وقال ابنه هاهنا اي الثقل والخفة كقيمتي حقيقيتين
غير معللتين بالرطوبة واليبوسة لما ذكرنا من ان الزيق
اثقل من الماء باضعاف مضاعفة مع ان الماء رطب منه
بلا شبهة والجواب عما تمسك به الجبائي ان يقال الرطوبة
التي في الذهب الذائب واليبوسة التي في الكلس غير موجبتين
فيهما قبل مما سته النار حتى يستند اليهما الثقل والخفة الموجودتان
قبلها بل حادثتان فيهما عندها باحداثه تعالى ولا تؤثران اى
الرطوبة واليبوسة في الجسم ثقلا ولا خفة وقال الجبائي ايضا
الطفو للجسم الذي يطفو على الماء كالخشب انما هو للهواء
المستثبث به ويلزمه اى الجبائي انفصاله اى الهواء يعنى
ان ينفصل الهواء عن الخشب فيطفو وحده وترسب

الاجزاء الاخرى فيه نظرا لوان يكون التركيب افادها حالة
موجبة للتلازم مانعة عن الانفصال وقال ابنه الطوف
 للحفة ويلزمه الحديد المرفقة فانها تطفو وان كانت ثقيلة
 ويلزمه ايضا حبة حديد فانها ترسب وان كانت خفيفة
 والف من خشب فانها تطفو وان كانت ثقيلة وقال الحكماء
 الجسم لا ثقل من الماء على تقدير تساويهما في الحجم يرتفع
 نازلا الى تحت والمثل اى مثل الماء في الثقل مع تساويهما في الحجم
 يرسب فيه بقدر ما لو ملي مكانه ماء وازنه اى وازن ذلك
 الماء الذي ملي به مكان المقدار الراسب الجسم كله وقال الجبائي
 ايضا للهواء اعتماد صاعد ويلزمه ان لا تطفو الخسبة بل
 ينفصل الهواء منها ويصعد وقد عرفت ما فيه وقال ابنه
 ليس للهواء اعتماد لازم لاعلوى ولا سفلى بل هو اى اعتماد
 المحتلب بسبب محرك ويرد عليه طفو الزق المنفوخ من قعر
 الماء مع ثقل يتعلقه اذ لو لا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك
 وقال الجبائي ايضا المؤلف للحركة والسكون الحركة بالمشاهدة
 في حركة اليد المولدة للحركة المفتاح وفي حركة الحجر المولدة
 لسكونه في الموضع الذي يقصده وقال ابنه المولد لها هو
 الاعتماد كعمود قائم على سطح الافق ادعم بدعامة ثم اعتمد
 عليه معتمدا الى جهة الدعامة ثم زالت الدعامة فانه يسقط الى
 جهة الدعامة وان لم يتحرك ذلك المعتمد الى جهتها فالحركة متولدة
 من الاعتماد واذ حركة اليد بعد حركة الحجر الذي في اليد ولا
 بان كانت قبلها تداخل اى اليد والحجر في حين واحد هذا خلف
 واجيب بانهما معا في الزمان وحركة اليد متقدمة ذاتا وقال
 ابن عباس كلاهما يولد هما متمسكهما ويتفرع عليه هو الحجر
 المرتجى الى فرق فاجبائي يقول حركة الهابطة متولدة من حركة

الصاعدة وابنه من الاعتماد الهابط واي كان من القولين فيه
 تحكم اما الاول فلانه انا قيل كل حركة ولدت حركة صاعدة
 الا الاخيرة فانها تولد هابطة فهو تحكم بل كان يجب ان تدب
 الى غير النهاية واما الثاني فلان الاعتماد اذا كان يوجب النزول
 فليوجب اولا والجواب عنهما ان كلا من الحركة القسرية والاعتماد
 المحتلب يضعف متدرجا بمقاومة الطبيعة والمخروق الى ان
 تنتهي الحركة الى مرتبة توجب النازلة التي هي ضد هاد وناطة
 التي هي مثلها فان الشيء لا يؤثر في مثله الا اذا كان قويا في الغاية
 وقد يؤثر فيه مع ضعفه والاعتماد الى مرتبة مغلوطة للار
 فينزل وكذا ومثل هذه المسئلة في التفرع على تولد الحركة والسكون
 من الحركة او من الاعتماد وقوفه اى الجسم وسطا بين الحركة
 الصاعدة والهابطة فمن قال بالاول قال الحركة الاخيرة من
 الحركات الصاعدة توجب له سكونا ثم حركة نازلة فان المتولد
 قد يتأخر عن المولد بالزمان عندهم كالقتل المتولد عن الرمي ومن
 قال بالثاني لم يجوز السكون بينهما اذ لا يوجب الاعتماد اللازم
 فانه يوجب الحركة الهابطة ولا المحتلب لانه يقتضيه الحركة الصاعدة
 فلا يتولد السكون منهما ولا شيء هناك غيرهما والصلابة كيفية
 بها مما نفع الغامز واللين عدمها اى عدم الصلابة عما من شأنه
 ذلك فخرج الفلك لانه لا يوصف عندهم بكونه من شأن الصلابة
 لانه وان كان مما لا ينغمر ولا يتأثر من الغامز لكن بذاته لا كيفية
 كالجسم العنصري فهو عدم ملكة لها وقيل اللين ضدتها فهو
 كيفية بها مطاوعة الجسم للغامز والملاسة عند المتكئين
 استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم والخشونة عدمه بان يكون
 بعض الاجزاء نائبا وبعضها غائرا فاما على هذا القول من باب
 الوضع دون الكيفية وقيل اى قال الحكماء هما كيفيتان متوسلتان

قائمتان بالجسم تتبعانها أي الاستواء والاستواء المذكورين
وقيل قائمتان بسطح الجسم فان قيام العرض بالعرض جائز عندهم
النوع الثاني من الكيفيات المحسوسة **البصرات** وهي الألوان والضوء
واما ما عداها من الاشكال والصغر والكبر والقرب والبعد والكثرة
والسكون والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء ونحوها
فعند الحكماء انما تبصر بواسطتهما قيل اي قال بعض القدماء لا وجود
للون بل البياض يتجلى من مخالطة الهواء المضى للشفاف كالزجاج
المدقوق دقانا غامقا انه يرى فيه بياض مع ان اجزاءه المتصغرة
لم تنفعل بعضها عن بعضها عند الاجتماع حتى يحدث فيها اللون
وكالزجاج الخشن المنشق فان موضع الشق يرى ابيض مع كونه
ابعد من حدوث البياض فيه والسواد يتجلى بالصد وهو عدم
غور الهواء المضى في عمق الجسم لكثافته ويكذبه البياض السلوك
مع كونه شفافا يصير ابيض بعد سلقه ولم تحدث النار بالطبع
فيه هوائية وتخلخل حتى يتجلى فيه البياض لانه بعد الطبخ يثقل
ويكثف اكثر مما كان قبله وما ذلك الا مزيج الهوائية منه
يكذبه ايضا لبن العذراء الذي يتخذ اهل الحيلة وهو خل بطبخ
فيه المراد سنج حتى يتجلى فيه ثم يصفى الخل حتى يبقى شفافا في الغاية
ثم يخلط بماء طبخ فيه القلي او لائم طبخ فيه المراد سنج ثانيا ويصفى
غاية التصفية حتى صار الماء كانه الدمة فانه ينعقد ذلك المخلوط
فيبيض غاية الابيضاض كاللبن الرائب ثم يجف اذ ليس ابيضاضه
لان شفافا تفرق ودخل فيه الهواء لانه يجف بعد الابيضاض
ولو كان ابيضاضه لذلك لا يبيض بعد الجفاف والحق انه قد يكون
ذلك اي اختلاط الهواء المضى بالاجزاء الشفافة سببا لحدوث
اي البياض وان لم يكن هناك مزاج يتبعه حدوث اللون كالثلج
وقيل اي قال من اعترف بوجود السواد والبياض هما الاصل

وباقى الألوان تحصل بالتركيب منهما فانها انا خلطا وحدهما
حصلت الغبرة ومع ضوء حصلت الحمرة ان غلب السواد على
الضوء في الجملة كالغمام الذي اشرقت عليه الشمس والدخان الذي
خالطه النار وان اشتدت غلبته عليه فالقمة ومع غلبة
الضوء على السواد حصلت الصفرة وان خالط الصفرة سواد
فالخضرة وان خالط الخضرة بياض فالزنجارية وان خالط
الزنجارية خضرة فالكرائية والكرائية ان خالطها سواد
مع قليل حمرة فالنيلية وان خالط النيلية حمرة فالارجوانية
وقس عليه وقيل الاصل هما اي السواد والبياض والحمرة
والخضرة والصفرة وتحصل البواق بالتركيب من هذه الخمسة
للتجربة والحق ان تركب هذه الخمسة يحدث ألوانا مختلفة كذا
لا يفيد الكلية اي لا يفيد ان كل ما عداه مركب منها قال ابن سينا
الضوء شرط لوجوده اي اللون وقيل وهو مختار الرازي
والمشهور بين الجمهور هو شرط لرويته والظلمة انما تجب
ما تحيط به فلا يراه غيره واحاطتها بالرائي لا تجب عن الرؤية
فعدم اي في عدم الضوء عما من شأنه ان يكون مضيئا اذ لو كانت
وجودية لم تجب الرائى عن رؤية المرئ سواء احاطت بالرائى
او بالمرئ او توسطت بينهما وقيل هي ضد للضوء لقوله تعالى
وجعل الظلمات والنور والمجمل لا يكون الا موجودا ومنع بال
الجماع كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاضع كالعنى وانما المنافى
للمجولية هو العدم الضرف والضوء ليس جسما والا فأكثره
استره والمشاهد عكسه فان ما هو اكثر ضوئيا يكون اكثر ظهورا
وفيه منع فان ذلك شأن الاجسام الملونة لعدم نفوذ شعاع
البصر فيها دون الشفافة فان البلور يزيد ما خلفه ظهورا
وما قيل في الاحتجاج على جسمية من ان الضوء متحرك لانه متحرك

عن المضي ويتبعه في الحركة وينعكس عما يليقاه وكل متحرك جسم
 فاجواب عنه ان حركته وهم سببه حدوثه في المقابل ولما كان من
 حال تخيل انه يتحرك ولما كان تابعا في الوضع للمضي توهم انه يتبعه
 في الحركة ولما كان يحدث في مقابلة المستضي ظن ان ثمة انتقالا
 والابان كان جسما متحركا وطبيعية اى فحركة طبيعية اذ لا رة
 له قطعاً ولا قاس معه يقسم ايضا واذا كانت طبيعية فالى اى
 فيلزم ان تقع حركته الى جهة واحدة فقط مع انها تقع الى كل جهة
 ومع كون الضوء ليس جسما فهو غير اللون كالبلور فانه اذا وقع
 عليه في الظلمة ضوء يرى ضوه دون لونه اذ لا لون له وقيل هو
 مراتب ظهور اللون ومرتبه اى الضوء ضياء وهو القائم بالغير
 وهو القائم بالمضي لذاته كالشمس وما عدا القمر من الكواكب ثم
 نور وهو القائم بالمضي بغيره كالقمر ووجها الارض المستضيين
 بضوء الشمس ثم ظل وهو الحاصل في الجسم من مقابلة المضي
 بغيره وهو ذو طبقات كالذى في افنية الجدران ثم الذي في البيوت
 ثم الذي في المخارج وقيل بتكيف الهواء بالضوء انما اوردته ههنا
 لما تقدم من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء بالضوء الصبح
 اللام للتعليل اى لا تانزى في الصبح الا فمضيا وما هو الا
 هواء تكيف بالضوء واوردانه لتكيف به لروى كما يرى الجدار
 المتكيف به واجيب بانه انما لا يرى لضعف لونه والشعاع
 والبريق غيره اى غير الضوء لانها عبارة عن شئ يتلاويح
 على بعض الاجسام المستيرة كانه شئ يفيض منها ويكاد يستر
 لونها ثم ان حصل للجسم لذاته سمي تسعاعا كما للشمس من التلاويح
 وان حصل للجسم من غيره سمي بريقا كما للمرأة التي حازت الشمس
 فنسبه البريق الى الشعاع نسبة النور الى الضوء النوع الثالث
 من الكيفيات المحسوسة **المسموعات** وهى الصوت وسببه توج

الهواء بفرع او قلع عفيف وهو كيفية قائمة بالهواء يحمله
 الهواء الى الصماخ وليس اذ ركة بتعلق حاسة السمع به كالموت
 اذ يميل بالترج كما هو المجرب في صوت المؤذن على المنارة وليس
 ذلك الا لان الريح يميل الهواء الكامل له ويحركه الى الجانب الذي
 هبت اليه فذل على ان سماع الصوت يتوقف على وصول حامله
 الى قوة السمع واذ تمنع الانبوبة الموضوع احد طرفيها على فم
 المتكلم والاخر على اذن السامع انتشاة ووصوله الى صماخ الغير
 وما هو الا انبوبة الهواء الكامل للصوت واذ يتاخر سماع
 عن سببه فانا نشاهد ضرب الفاس من بعيد ونسمع صوته
 بعد ذلك بزمان وما هو الا لسيلوك الهواء الكامل له في تلك
 المسافة واحتج على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله
 الى الحاسة بانه نسمع الصوت من وراء جدار غليظ جدا محيط
 بجميع الجوانب ونفوذ الهواء فيه باقيا على شكله مما لا يعقل
 واجيب بانه يشترط في السماع بقاء كيفية الهواء النافذة الجدار
 لبقاء شكله ولا يبعد ان ينفذ الهواء في المنا فذا الضيقة كيفا
 بالصوت ويوجد الصوت في الخارج عن الصماخ والابان وجد
 في داخل الصماخ فقط لم تعرف جهته اصلا لانه لما لم يوجد الا
 في داخله لم ندركه الا في تلك الحالة التي لا اثر للجهة معها لكتا
 ندرك في بعض الاوقات جهات الاصوات فوجب ان يكون
 الصوت موجودا قبل الوصول الى السامعة وان يكون مدركا
 هناك ايضا لتمييز جهته ولا يلزم ان يكون حينئذ بعيدا عنا
 لينا في كون الاحساس بالصوت مشروطا بوصول الهواء
 الكامل له الينا بل يجوز ان يكون قريبا منا جدا فيكون واصلا
 الينا اذ لم نرد بالوصول حقيقة بل ما يتناولها وما في حكمها
 من القرب والصوت الراجع عن جسم امس صلبا وسببه

متوج هواء جديد لا رجوع المتوج الاول لفساده بالمصادمة
 ويظن عمومته يعني ان بعض الناس ظن ان لكل صوت صدى لكن
 قد لا يحس به اما لضعفه بسبب عدم صلابة العاكس وملاصيته
 او عدم تميزه للقرب اى قرب المسافة بين الصوت وعاكسه والخ
 هيئة تعرض للصوت ولو في طرفه كعروض الآل للزمان فيمثل
 الحروف الانية بتميزها عن مثله في الحدة والثقل خرج به الحدة
 والثقل فانهما وان كانتا صفتين عارضتين للصوت فيمتاز
 بهما ذلك الصوت عما يخالفه في تلك الصفة العارضة الا انه
 لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت يماثل في الحدة ولا بالثقل
 صوت عما يشاركه فيه تميزا في المسموع خرج به نحو طول الصوت
 وقصره فانهما ليسا بمسموعين لكونهما من الكميات المحضة
 او المأخوذة مع اضافة ولا شئ منهما بمسموع وان كان يتضح
 ههنا المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين
 صوت حاصل في ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل
 قبل ذلك الوقت وهو ليس بمسموع ثم ظاهرا كانه يقتضى ان
 الحرف هو تلك الهيئة وهو الواقع في عبارة ابن سينا وعند
 جمع من المحققين اسم للصوت المعروف وعند بعض اخر اسم
 لهما ومنها اى الحروف حروف مصوتة وهى حروف المد واللين
 ومنها حروف صامتة وهى ساكنات وايضا الحروف منها انية
 صرفة كالطاء والظاء ومنها انية صرفة كالحروف المصوتة
 وكالفاء والقاف والسين والشين ومنها انية شبيهة
 بها اى بالزمانية وهى ان تتوالى افراد انية مرارا فيظن انها
 فرد واحد زمانى كالراء والحاء والحاء فان الغالب على الظن
 ان الراء التى في اخر الدار مثلا راءات متواليه كل واحد منها
 اى الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتياز ان منها فيظن حروفا

واحدا زمانيا فكذلك الحال في الحاء والحاء وايضا الحروف منها
 متماثلة لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة
 بالحركة والسكون كالبائين الساكنين او المتحركين بنوع واحد
 من الحركة ومنها متخالفة بالذات كالباء والميم او متخالفة
 بالعرض كالباء الساكنة والباء المتحركة وفي امكان الابتداء
 بالسكون واجتماع ساكنين صامتين تحت منع الاول وقوم
 للتجربة وجوزة اخرون لوجوده في غير العربية وجوزة الثاني
 قوم كما في الوقف على عمرو ومنعه اخرون وجعلوا ثمة حركة
 مختلصة واحتراز بالصامتين عن صامت مدغم في مثله
 قبله مصوت نحو ولا الضالين فانه جائز اجماعا النوع الرابع
 من الكيفيات المحسوسة **المذوقات** وهى الطعوم ووصفها
 تسعة لان الفاعل ما حار او بارد او معتدل والقابل
 اما كثيف او لطيف او معتدل فيفعل الحارة القابل للكيف
 مرارة وفي اللطيف حرافة وفي المعتدل ملوحة ويفعل البارد
 في الكثيف عفوصة وفي اللطيف خموصة وفي المعتدل قبضا
 ويفعل المعتدل في الكثيف حلاوة وفي اللطيف دسومة وفي
 المعتدل قفاهة ويقال التفه لما لا يحس بطعمه لا بتخليل
 كما تحديد ويقال ايضا لما لا طعم له كالسبيط وهو النفس الحقيقى
 وقد يتركب الطعم من طعمين كالشاعة المركبة من مرارة
 وقبض والزعوقة المركبة من مرارة وملوحة وقد يتركب
 الطعم بملوسة اى بسبب وجود كيفية ملوسة فيه فلا يمين
 الحس بينهما فيصير كطعم واحد كاجتماع تكثيف وتخفيف
 مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك عفوصة **التنوع**
 الخامس من الكيفيات المحسوسة **المشيمومات** ولا اسم
 لها الا من الملازمة فيقال الملائم طيب والمنافرة فيقال

المنافوس من وما يقارنها أي الرايحة من محل كرايحة الورد
 وطعم كما يقال رايحة حلوة ورايحة خامضة **القسم الثاني**
 من اقسام الكيف الكيفيات النفسانية أي المختصة بذوات
 النفس من الاجسام الحيوانية والنباتية والفلكية
 فالراسخة منها ملكة من الملك بمعنى القوة وغيرها حال
 من التحول بمعنى التغير واختلافها بعارض مقارن هو
 الرسوخ وعدمه لا يفصل فان الحال بعينها تصير ملكة بالبدن
 وانت تعلم ان الكيفية النفسانية تتواردا فزاد منها على
 موضوعها بان يزول عنه فرد ويعقبه فرد اخر فبغاوت
 بذلك حال الموضوع في تمكن الكيفية فيه حتى ينتهي الامر
 الى فرد اذا حصل فيه كان متمكنا راسخا فهذا الفرد ملكة لم
 يكن حالا بشخص بل بنوعه والكيفيات النفسانية ايضا
 خمسة انواع **فالحياة** التي هي النوع الاول قوة تتبع اعتدال
 النوع وهو مزاج الخصوص ويفيض منها أي من تلك
 القوة سائر القوى الحيوانية كقوى الحس والحركة والنظر
 في الاغذية قال ابن سينا الحياة تغاير قوة الحس والحركة
 اذ بعد مهما الحي كالمفلوج من الاعضاء فان فيه الحياة اذ
 الحافظة للاجزاء العنصرية المتداعية الى الانفكاك عن
 التعفن والتفرق والبلل وظاهر انه ليس فيه قوة الحس
 والحركة قوله والذابل وقع سهوا ومحل ياتي كما ستراه
 ومنع بالتخلف لما نع أي لا نسلم ان قوة الحس والحركة مفقودة
 في العضو المفلوج لجوان ان يكون الاحساس والحركة
 قد تخلفا عنها لما نع مع وجودها فيه وتغاير ايضا قوة
 التغذية اذ توجد للبنات مع عدم الحياة فيه واذ تفقد في
 العضو الذابل مع وجود الحياة فيه واجاب عن الاول بقوله

ولعلمها أي قوة التغذية في النبات وقوة التغذية في الحيوان
 ماهيتان مختلفتان اشتركتا في لازم واحد اذ لا ياتع منه
 والجواب عن الثاني ما تقدم وشرطها أي الحياة الحكماء
 والمعتزلة بالنسبة المخصوصة وهي عند الحكماء جسم
 مركب من العناصر الاربعه له صورة نوعية مخصوصة
 وله كيفيات تتبع تلك الصورة من المزاج والحياة وغيرها
 وعند المعتزلة فبلغ من الجواهر الفردة يقوم بها تاليف
 خاص لا يتصور قيام الحياة بدون تلك الاجزاء مع ذلك
 التاليف فلا تقوم الحياة بحوهر واحد ويلزمهم أي الحكماء
 والمعتزلة قيام العرض الواحد بالكثير ان قامت حياة
 واحدة بالجزئين معا ويلزمهم الترجيح بلا مرجح ان قامت
 بكل جزء حياة على حدة وكان قيام الحياة باحدها مشروطا
 بقيامها بالآخر من غير عكس لان الجزئين متفقان في
 الحقيقة وكذلك الحيوانان متماثلان فالوقوف من احد
 الجانبين تحكم ونحوه ويلزمهم الدوران كان الاشتراط
 من الجانبين وان لم يكن بشيء منهما مشروطا بالآخر ثبت
 المطلوب واجيب بان الوقوف من الجانبين وان كان
 دورا لكنه دور معية وهو جائز ونقول تقوم الحياة الواحدة
 بمجموعها من حيث هو مجموع والموت عدمها أي عدم الحياة
 عما اتصف بها وقيل ضدها فهو كيفية وجودية يخلقها الله
 تعالى في الحي لقوله تعالى خلق الموت والحياة والخلق لكونه
 بمعنى الابداء لا يتصور الا فيماله وجوده والجواب ان الخلق
 بمعنى التقدير دون الابداء وتقدير الامور العدمية جائز
 كتقدير الوجوديات النوع الثاني من الكيفيات النفسانية
العلم قيل هو تعلق العالم بالمعلوم وقيل هو صفة ذات تعلق

والتعلق على هذا القول هو العالمية واثبت القاضي الباقلاني
معهما أي مع العلم الذي هو الصفة والعالمية التي هي من قبيل
الأحوال عند لا بمعنى التعلق تعلقا فلا حد لها أي فاما ان يكون
التعلق للعلم فقط او للعالمية فقط فهناك ثلاثة امور العلم
والعالمية والتعلق الثابت لاحدهما او يكون التعلق لهما فهناك
امور اربعة العلم والعالمية وتعلقا هما وقال الحكماء العلم
هو الوجود الذهني أي الموجود الذهني كما قالوا والعلم حصول
الصورة وادوا به انه الصورة الحاصلة لتحقيق الحقيقة
أي حقيقة أي انه قد يعقل ما هو في محض وعدم صرف
كالمتنوعات وكثير من الممكنات كبعض الاشكا الهندسية
الاي يرى اننا نحكم عليها ولا يمكن ذلك الا بتعلقها ولا شبهة
ايضا في ان بين العاقل والعقول تعلقا مخصوصا والتعلق
انما يتصور بين شيئين متميزين ولا تمايز الا بان يكون لكل
منهما ثبوت في الجملة واذ لا ثبوت للعلوم ههنا في الخارج
فلا حقيقة له الا الامر الموجود في الذهن وذلك الامر الموجود
في الذهن هو العلم باعتبار قيامه بالقوة العاقلة وهو
المعلوم ايضا باعتباره في نفسه من حيث هو هو فالعلم
والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ولتحقق الكل
فانه متمتع الوجود في الخارج واذ كان العلم بالمعدومات
الخارجية على هذه الحالة وجب ان يكون العلم بسا المعلوم
كذلك اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة نوعية ومنعه
أي منع كون العلم عبارة عن الوجود الذهني المتكلم والا
بان كان العلم نحصول ماهية المعلوم في ذهن العالم فالذهن
حار باردا اذا علم الحرارة والبرودة اذ لا معنى للحار والبارد
الا ما حصل فيه ماهية الحرارة والبرودة لكنه باطل

المعدوم الخارجي

قطعا

قطعا لان هذه الصفات منتفية عنه وايضا يجمع الشك
في محل واحد ففيل في الجواب انما يلزم كون الذهن حار باردا
لو حصل فيه ماهية ما موجودة بالوجود العيني المسمى بالوجود
الخارجي الذي هو مصدر للأثار ومظهر للاحكام ماهية
الموجودة بالوجود الظلي المسمى بالوجود الذهني وهي الصور
العقلية فانها مخالفة للهويات الخارجية في اللوازم فلا
يلزم كون الذهن حار باردا ولا اجتماع الضدين وقيل
أي قال بعض الحكماء العلم مجرد العالم والمعلوم من المادة
فهو عدني ورد بانه يلزم منه ان يكون كل شخص نسا في عالم
بجميع المجردات فان النفس الانسانية مجردة عنهم وتعلقه
أي العلم الواحد الحادث بمعلومات على سبيل التفصيل فرع
تعريفه فان قلنا انه نفس التعلق فلا شك ان التعلق بهذا
غير التعلق بذلك فلا يتعلق علم بمعلومات وان قلنا انه صفة
ذات تعلق جاز ان يكون العلم صفة واحدة تتعدد تعلقاته وكثرة
التعلقات لا تجعل الصفة متكررة وحينئذ فلا فرق في جواز
تعدد تعلقه بين المعلوم الضروري وما أي معلومين
ينفكان وبين غيرها أي غير الضروري وهو النظري وغير
ما ينفكان وهو ما لا ينفكان خلافا لابي الحسن الباهلي من الاشياء
في الاول حيث قال لا يجوز تعلق العلم الواحد بمعلومات نظريين
لانه يستلزم اجتماع نظرين في حالة واحدة وهو محال بالضرورة
الوجدانية ويجوز تعلقه بضروريين قياسا على علم الله تعالى
واجيب عنه بانه قياس الشاهد على الغائب بلا جامع وعن
الاول بانه اذا كان العلم بهما واحدا كناه نظرا واحدا فاجتماع
النظرين انما يلزم اذا لم يحزن تعلق علم واحد بهما وذلك مصادره
وللقاضي الباقلاني وامام الحرمين في الثاني حيث قال لا يجوز

تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما كالستواء والبياض والالوان
جاز انفكاك الشيء عن نفسه ورد بان جواز انفكاك العلم بهما
فيما اذا علم بعلمين واما اذا علم بعلم واحد فلا يتصور واما ما لا يجوز
انفكاك العلم بهما كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به وكالعلم بالمتضاد
فقد يتعلق بهما علم واحد من علم شيئا علم علم به بالضرورة
والاجاز ان يكون احدا عالما بالجهل وان كان لا يعلم علم به لكن
ذلك ضروري البطلان فظهر ان من علم شيئا علم علم به
ثم انه يعلم ايضا علم بعلم به لما ذكرناه من استلزام العلم العلم
بالعلم وهلم جرا فثم معلومات غير متناهية فلو استدعى كل
معلوم منها علما لزم ان يكون لاحدنا علوم غير متناهية بالفعل
وهو محال بالوجدان والجواب انه قد يعلم الشيء ولا يعلم العلم به
الا اذا التفت الذهن اليه وهذا الالتفات لا يمكن ان يستمر
حتى يلزم علوم غير متناهية بل ينقطع بانقطاع الاعتبار
الادراك تصور وتصديق فالجواز من التصديق علم ان كان
لموجب وكان مطابقا او جهل مركب ان لم يطابق استند الى تقليد
او شبهة او تقليد ان كان لغير موجب طابق او لا وغيره الى
غير الجازم ظن ان كان راجحا او شك ان تساوى طرفاه
او وهما ان كان مرجوحا فالجهل المركب ضد له اى للعلم فانهما
معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما
غاية الخلاف ايضا وقالت المعتزلة هو مثل له فامتناع الاجتماع
بينهما انما هو للمثالة للضادة للانقلاب اى انقلاب احدهما
الى الآخر فان من اعتقد من الصباح الى المساء ان زيدا في الدار
وكان زيدا فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر
من الصباح الى المساء لا يختلف بحسب الذات والحقيقة
ضرورة ثم ان ذلك الاعتقاد كان اوليا علما ثم انقلاب جهلا

مركبا والانقلاب لا يتصور الا في امر عارض مع اتحاد الحقيقة
فيكونان متماثلين انقلب احدهما الى الآخر بسبب اختلاف
العوارض ولا استحالة فيه ولان التمايز بينهما يخرج عن
حقيقتيهما وهو المطابقة واللامطابقة والامتيان لا يمتد
الخارجة لا يوجب الاختلاف بالذات واجيب بان المطابقة
واللامطابقة اخص صفاتهما فيلزم من الاختلاف فيه
الاختلاف في الذات ويقال لعدمه اى عدم العلم عما يشانه
ان يكون عالما جهل بسيط ويقرب منه اى من الجهل البسيط
السهو وكان جهل بسيط سببه عدم استنبات التصور
فانه اذا لم يتمكن التصور ولم يتقرر كان في معرض الزوال
فيثبت مرة ويذول اخرى ويثبت بدله تصور اخر فيثبت له
بالاخر استنباتها غير مستقر حتى اذا ثبت ادنى تنبيه وعاد
اليه التصور الاول وتقرب منه الغفلة ايضا ويفهم منها
عدم التصور مع وجود ما يقتضيه ويقرب منه الذهول
ايضا وسببه عدم استنبات التصور حيرة ودهشا قال الله
تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتهاون من
السهو وهو اى الجهل البسيط بعد العلم نسيان وقد فرق
بين السهو والنسيان بان الاول زوال الصورة عن الذاكرة
مع بقائها في المحافظة والثاني زوالها عنها معا فيحتاج حينئذ
في حصولها الى سبب جديد والادراكات اى ادراكات
الحواس الخمس الظاهرة عند الشيخ الاشعري علم بمتعلقاتها
ورده جمهور المتكلمين بان الفرق بين العلم بالشيء وبين رؤيته
ضروري فانا اذا علمنا الحجرة مثلا علما تاما ثم رايناها نعلم ان
الحالة الثانية مخالفة للاولى بلا شبهة واجيب بان ذلك
الفرق لا يمنع كون ادراك الحواس علما مخالفا لسائر العلوم

المستندة الى غير الحواس اما بالنوع فيكون العلم حقيقة
 جنسية مشتملة على حقائق مختلفة منها ادراك الحواس او
 بالهوية فيكون حقيقة نوعية متناولة لافراد متخالفة بالهوية
 وايضا انما يصح استدلال الجمهور لو كان متعلق العلم هو
 متعلق الادراك الحسي وليس كذلك لان الحس لا يتعلق الا
 بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها
 من هذه الجهة سوى الحس والصورة الذهنية الانسانية
 مثلا الحالة في القوة العاقلة صورة جزئية معروضة
 لعوارض ذهنية باعتبار حلولها في نفس جزئية ولذلك امتازت
 عن الصورة الانسانية الحالة في نفس اخرى فلا تكون كلية
 بهذا الاعتبار فكلية ما حيث ابا باعتبار متعلقها بالعلوم بها
 فاذا وصفت الصورة بالكلية كان مجازا على معنى انها صورة
 كلي ما علم بها وهذا الاعتبار انما يليق بذهب من يرى في العلوم
 غير الصورة الذهنية وهو باطل لانه لو كان غيرها لم يكن
 ثابتا في الذهن واذا لم يكن ثابتا في الذهن ولا بد من ثبوته في
 الجملة ليتصور تحقق النسبة بينه وبين العالم فهو ثابت في
 الخارج لا انحصار الثبوت في الذهن والخارج واذا كان ثابتا
 في الخارج كان متشخصا متعينا في حد نفسه متأصلا في
 الوجود والتشخص بنا في الكلية فاذا كان العلوم معانير
 للصورة التي هي العلم لم يتصف بالكلية اصلا اللهم الا
 ان يصار الى ان الامور المتصورة لها ارتسام في غير العقل
 الانساني من القوى العاقلة ارتساما عقليا ظليا لا ارتساما
 الاعراض في محالها بحسب الوجود الخارجي والا كانت تلك
 الامور المتصورة اشخاصا عينية يستحيل اتصافها بالكلية
 لكن الارتسام في غير العقل الانساني يناقض الوجود الذهني

في النفس الناطقة لا ببناء على ان لا يكون لما تصوره النفس
 الناطقة ثبوت في غيرها الا اصليا ولا ظليا ونفي الوجود الذهني
 خلاف مذهبهم او باعتبار المطابقة اي مطابقة الصورة
 الذهنية الانسانية مثلا لكثيرين كزيد وعمر ووكبر الى سائر
 الافراد والمراد بالمطابقة ان كل واحد من الافراد اذا حضر
 الخيال وجرى عن شخصاته كانت تلك الصورة بعينها الاثر
 الحاصل من ذلك الواحد وانها اذا فرضت في الخارج متشخصة
 بل شخص فرد من افرادها كانت عين ذلك الفرد فان قلت
 اذا طبقت كل فردا بقها كل فرد فيطابق كل فرد فيكون
 كليتها هذا المعنى قلنا ليست الكلية عبارة عن المطابقة مطلقا
 بل عن مطابقة ذات مثالية غير متصلة في الوجود لما هي
 ظل له والعلم تفصيلي وهو ان ينظر الى اجزاء العلوم وثلاث
 واحدا بعد واحد او اجمالي كمن يعلم مسئلة فيسال عنها فانه
 يحضرها في ذهنه دفعة فهو متصور لها لانه عالم بانه قادر
 عليها وعلمه باقتداره علمه لا يتضمن علمه بحقيقتها ثم ياخذ في
 تقريرها فيلاحظ تفصيلها بملاحظة اجزائها واحدا بعد
 واحد ففي ذهنه حال ما سئل امر بسيط هو مبدأ التفصيل
 والفرقة بينها وبين حالة الجهل الثابتة قبل السؤال وملاحظة
 التفصيل المتفرعة على التقرير ضرورة وجدانية وشبه ذلك
 بمن يرى شيئا هائلا دفعة فانه يرى جميع اجزائها ضرورة
 وتارة بان يحدق البصر نحو واحد واحد فيمينها فالرؤية
 الاولى اجمالية والثانية تفصيلية والعلم الاجمالي منعه بعض
 المتكلمين وهو الرازي فانه قال يمتنع حصول صورة واحدة
 مطابقة لامور مختلفة بل لكل واحد صورة ولا معنى لعلم
 التفصيلي الا ذلك نعم قد تحصل الصور المتعددة تارة دفعة

وتارة متوترة في الزمان فان ارادوا ذلك فلا نزاع فيه الا ان
الاجمال بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة
التي هي حالة الجاهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل
لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد
لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس
الى المعلوم فكلا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والحالة
في التسمية باعتبار الاجتماع الغرض للعلوم لا باعتبار
اختلافها مقيسة الى المعلومات والحق الاول وهل يثبت العلم
الاجمال لله تعالى ام لا يجوز القاضى بالقلاني والمعتزلة ومنه
كثير من اصحابنا وابو هاشم والحق انه ان شرط فيه الجاهل
بالتفصيل لم يثبت لله تعالى والشئ اما ان يعلم بالفعل وهو
ظاهر او يعلم بالقوة كما ان كاشئ الذي في يد زيد وهوى
والحال ان ما في يده اثنان وقد سئل عنه زوج ام فرد فانا
نعلم في هذه الحالة ان كل اثنين زوج وما في يده اثنان الواقع
فيكون مندرجا فيما علمناه فنعلم في هذه الحالة انه زوج علما
بالقوة القريبة من الفعل وان لم نكن نعلم انه بعينه زوج
وكذلك جميع الجزئيات المندرجة تحت الكليات قبل ان يتنبه
للاندراج فالنتيجة حاصلة في احدى المقدمتين بالقوة وقيل
قد يعلم الشئ من وجه دون وجه قال القاضي الباقلاني الوجه
المعلوم غير المجهول ضرورة فتعلق العلم والجاهل شيان متغايران
فتلعا وان كان احدهما عارضا للاخر كما اذا علم الانسان باعتباره
ضا حكيته وجاهل باعتباره حقيقة اوها عارضا لثالث كما
اذا علم باعتباره ضحكه وجاهل باعتباره ركابته ولا تمنع التجوز
في تسمية ما هو من هذا القبيل معلوما من وجه مجهولا من وجه
الا مشاحة فيه وهو اي العلم فعلى وهو ان يكون سببا

للوجود الخارجي قبل الكثرة كما نتصور شيئا كالستبريز ثم توجد
وانفعالي من الوجود الخارجي بعدها اي بعد الكثرة كما يوجد
امر في الخارج مثل السماء والارض ثم نتصوره قال الحكماء
فعلم الله تعالى بمصنوعاته ففعل لانه السبب لوجودها وقال
الحكماء للعقل مراتب اربع فالهيو لاني اي فالعقل الهيو لاني
هو الاستعداد المحض لادراك المعقولات كاللاطفال
وهي المرتبة الاولى والمرتبة الثانية العقل بالملكة وهو العلم
ببعض الضروريات وانما لم يشترط فيه العلم بكليها لان بعض
قد لا يحصل لفقد شرط للتصور كجنس ووجدان كالا كنه
والعين لا يتصور ان ماهية اللون ولذات الجماع او للتصديق
كالحس والوجدان في القضايا المحسوسة او الوجدانية وكصور
الطرفين والنسبة في اليديهيات فالشيخ قال هو اي العلم ببعض
الضروريات المسمى عقلا بالملكة مناط التكليف لانه الى العقل
علم لا متناع الا تفكاك بينهما اذ يمتنع عاقل لا علم له اصلا او
عالم لا عقل له اصلا وليس العقل علما نظريا بل هو علم ضروري
لان العلم النظري مشروط بكمال العقل وكمال العقل مشروط
بالعقل فيكون العلم النظري متأخرا عن العقل بمرتبتين فلا
يكون نفسه وليس العقل كله اي كل علم ضروري لان العاقل
قد يفقد بعض العلوم الضرورية كما تقدم فهو العلم ببعضها
وهو المطلوب وجوابه انا لا نسلم انه لو كان غير العلم جازا لا
بينهما بل وان تلازمهما والحق كما قال الرازي انه اي العقل غريزة
اي امر خلقي اما جوهر او عرض يتبعها ذلك اي العلم ببعض الضروريات
عند عدم المانع من النوم وافة الالات والمرتبة الناشئة العقل
بالفعل وهو حصول النظريات وصيرورتها بعد استنتاجها
من الضروريات بحيث يستحضرها متى شا بلا روية وتشم

كسب جديد وقيل هو ملكة استنباط النظريات من الضرورية
بحيث متى شاء استحضرت الضروريات واستنتج منها النظريات
والمرتبة الرابعة العقل المستفاد وهو حضورها أي النظريات
التي أدركها بحيث لا تغيب عنه ومقره الآخرة وفي حصوله في
الدنيا تردد وعلمان تعلقا بمعلومين متماثلين كإتيا صين
أو محتظلين كالبياض والسواد مختلفان لجواز اجتماعهما ولو كانا
متماثلين لم يجتمعا وأما العلمان المتعلقان بمعلوم واحد فانهما
مثلان أن اتحد الوقت أي وقت تعلق العليين بذلك المعلوم
فان كلام العليين حينئذ متعلق بعين ما تعلق به الآخر فكل
منهما يقوم مقام صاحبه ولا يجامعه وقيل هما مثلان وان
اختلف الوقت اذ اختلف الوقت لا يؤثر في اختلاف العليين
كالجواهر فانه لا يختلف بسبب كونه وقتين مختلفين واجب
بان الفرق بين المقيس والمقيس عليه بين فان الوقت ههنا دخل
في متعلق العلم فعدد المعلومان فان اختلف العلمان وثمة
للجواهر فلا يقتضي تعددا في ذاته وهذا الذي ذكرناه من حال
العليين المتعلقين بمعلوم واحد انما هو على تقدير اتحاد محل العلم
وهو العالم اذ حيث اختلف المحل أي محل العليين بمعلوم واحد
كزيد وعمر والعالمين بشئ واحد تخالفا أي العلمان ان اقتضى كل
واحد منهما الاختصاص بمحله لذاته كعلمنا بوجود شيئا فلا
المثلين لا يتفاوتان في الاقتضاء المستند الى الذات والامتثال
والضروري قال القاضى وكثير من المتكلمين يقع أي ينقلب
نظريا مطلقا للجانس بين العلوم فيصح على كل منها ما يصح على الآخر
وقد صح على بعض العلوم ان يكون نظريا فكذلك الباقي قال الأبيدي
لا نسلم تجانس العلوم لجواز ان يكون العلم عرضا عاما لها وان
الجانس فقد يمنع التنوع والشخص ذلك الذي صح على النوع او

الشخص الاخر اذ لا يجب ان يصح على الانسان ما صح على الفرس وان كانا متساويين
في الجنس ولا ان يصح على زيد ما صح على عمرو مع تشاركهما في تمام
الماهية فان الصحة ربما كانت معللة بخصوصية نوع او لشخص وكذا
خصوصية نوع او شخص اخر ما نفع منها وقيل لا يجوز الانقلاب
مطلقا لاستناع الخلواى خلوا الانسان عنه أي الضرورية
ولو جاز الانقلاب لجاز الخلو وقيل لا يجوز انقلاب ما أي ضروري
هو شرط لكمال العقل اذ كمال العقل شرط للنظر وهو شرط للنظري
فيكون النظري المنقلب شرطا لنفسه ومتقدما عليه بمراتب
وعكسه وهو انقلاب النظري ضروريا جازما باقواء التكليف
بان يخلق الله تعالى علما ضروريا متعلق به ولكنه لم يقع عند
المعتزلة في العلم بالله تعالى وصفاته للتكليف يعني ان العبد
مكلف به فلما انقلب ضروريا لم يكن مقدورا واذا لم يكن مقدورا
فجح التكليف به على رنعمهم واستناد الضروري الى النظري او
الى الضروري فرع تفسيره أي الضروري فان فسرنا التصديق
الضروري بما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر جازان
تكون مفرداته نظرية وتوقف التصديق على النظرية مفرداته
لا يقدح في استغناء حكمه عن نظر كاسب له في ذاته فيجوز استناد
الحكم الضروري الى التصور النظري وان فسرناه بما لا يتوقف
على نظر لا بانه ولا يتوسط مفرداته لم يجز الاستناد المذكور
بل يكون مثل هذا التصديق غير ضروري فان عد نظريا لم يثبت
التصديقات النظرية من الاقوال الشارحة والامكان واسطة
بينهما ثم نقول ان فسرنا الضروري بما لا يتوقف على علم سابق
عليه لم يجز توقف الضروري على ضروري اخر وان فسرناه
بما لا يتوقف على نظر جاز واثبات ايها شتم علما لا معلوما
كالمستحيل أي كالعالم به اذ المستحيل ليس بشئ معناه ان المستحيل

كما قال ابن سينا لا تحصل في العقل منه صورة مخصوصة هي له
 في نفسه فلا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع اليقيضين فتصور
 اما على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو
 الاجتماع ثم يقال مثل هذا الاجتماع لا يمكن حصوله بين السواد
 والبياض واما على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد
 مفهوم هو اجتماع السواد والبياض فقد تعقل ههنا المستحيل
 المخصوص باعتبار امر عام هو كونه مفهوما مسمى اجتماع السواد
 والبياض لا باعتبار خصوصه واثبات غيره معلومته المستحيل
 معناه معلومية تلك الصورة المسببة عن التشبيه والامر
 العام فالتخلف لفظي ومحل اي العلم القلب للسمع الدال عليه
 قال الله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال فيكون لهم
 قلوب يعقلون بها واذ ان يسمعون بها وقال افلا يتدبرون
 القرآن ام على قلوب اقفا لها وقال الحكماء المحل لكل النفس الناطقة
 والمحل للدرك الجزئي المشاعر العشر الظاهرة والباطنة النوع
 الثالث من الكيفيات النفسانية الارادة قيل اي قال اكثر المعتزلة
 هي اعتقاد النفع او ضده في احد طرفي الفعل وقيل هي ميل يتبعه اي
 اعتقاد النفع او ضده وعندنا هي الصفة المخصصة لاحد المقدورين
 بالوقوع ولا توجب الارادة الحادثة المرادة عند الاشاعة
 وان كانت مقارنة له عندهم ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه
 وجماعة من متأخري المعتزلة واحترز بالحادثة عن القديمة
 فانها توجب اتفاقا من اهل الملة والحكماء انا تعلقت بفعل من
 افعال نفسه تعالى واما انا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف للمعتزلة
 القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر يوجب وجود الامر
 كما في العصاة وجوزة اي ايجاب الارادة الحادثة المرادة النظام
 والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة

في فعله اي فعل المريد قيد به اذ عدم ايجاب ارادة المريد غير
 فعله لاسترة به ان كانت تلك الارادة قصد الى الفعل وهو
 ما يجده من انفسنا حال الابدان لا عزم عليه فانه قد يتقدم
 على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه ويقبل الشدة والضعف
 حتى يبلغ درجة الجزم ومع ذلك فقد لا يكون قصد بل
 جزما بانه سيقصد ورمما يزول لزوال شرط او حدوث
 مانع ولا تشترط الارادة بهما اي باعتقاد النفع او الميل
 عندنا فضلا عن كونها عين احدهما فلا يصح تغييرها باحدهما
 اصلا كفي اي كافي قدح العطشان اذا فرض استواءهما من
 جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع له يرجح في اعتقاده
 على الاخر وكما في طرق الهارب من السبع اذا استوبا فانه
 مع كونه ملجأ في الهرب يختار احدهما ولا يتوقف على ترجحه
 لنفع يعتقد فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما بمجرد
 الارادة وقيل تتعلق الارادة بنفسها مثل ان يريد الارادة
 فتغير الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل بالذات فقط و
 قول المريض اشتهي ان اشتهي مجاز عن اريد ان اشتهي و
 فيه ان تتعلق الارادة بنفسها انما يتم انا فسرت باعتقاد
 النفع او الميل التابع له لجواز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاد
 لمنفعة فعل من الافعال او في ميله اليه نفعه ثم يميل لذلك
 الاعتقاد وما يتبعه واما انا فسرت بما اختار من انها صفة
 مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها
 لان ارادتنا ليست مقدورة لنا ولا احتاج حصولها فينا
 الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا تنهاهي وللا نفكك عطف على
 تتعلق بنفسها بحسب المعنى كانه قال الارادة تغاير الشهوة
 لانها تتعلق بنفسها دون الشهوة ولا نفككها عن الشهوة

في الدواء الكريه وانفكالك الشهوة عنها في الطعام اللذيذ المعلوم
 ضرره قال الشيخ الاشعري ارادة الشيء عين كراهة الضد
 اى ضد ذلك الشيء والا بان كانت غيرها فضعفها او مشاها
 فلا تجتمعها لا امتناع اجتماع الضدين والمثلين لكنها تجتمع
 هذا خلف او مخالفتها فتجتمع ضدها لان المخالف للشيء يجوز
 اجتماعه معه ومع ضده ولكن ضد كراهة الضد هي ارادة
 فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لكن الارادتين
 المتعلقتين بالضدين متضادتان فلا يجوز اجتماعهما ويطلب
 اى يبطل ما ادعاه الشيخ من العينية ان شرط كراهة الضد
 الشعور به اتفاقا وضرورة وقد لا يشعر بالضد حال ارادة
 الشيء فانفكك الارادة عن كراهة الضد فلا تكون نفسها
 ويجاب عن دليله باننا لا نسلم ان المخالف للشيء يجتمع ضده
 لجواز تلازم المتخالفين ولا شك ان الملزوم يمتنع اجتماعه
 مع ضد اللازم وجواز كون الشيء ضد للمتخالفين كالنوم
 واذا ظهر التباين فالارادة معه اى مع الشعور بالضد
 هل تستلزم كراهة الضد فالباقي والفرق في نعم لكن الظاهر
 انها لا تستلزمها لجواز ان يريد الشخص الضدين كل واحد
 منهما من وجه ارادة على السوية او يترجح احدهما بحسب ما فيه
 من نفع راجح على نفع الاخر فيكونان مرادين على السوية ولنت
 خير بان هذا الظاهر انما يتأتى انما فسرت الارادة باعتقاد
 النفع او ما يتبعه واما اذا فسرت بصفة مخصصة لاحد طرف
 الفعل مقارنة له كما هو رأي الاشاعرة فلا لان ارادة الله تعالى
 تستلزم اجتماعها وهي اى الارادة غير المتنى اذ المتنى
 يتعلق بالحال والماضي والارادة لا تتعلق بالماضي
 فما عندا هل التحقيق والسهو ضد اى الارادة يقال فعل

عندنا ومنعه المعتزلة لانه اى السهو ضد العلم والعلم يخالف
 الارادة وضد احد المختلفين يجتمع الاخر وضده فكيف
 يكون ضده والجواب ان الشيء الواحد قد يضاد مختلفين
 كالنوم فانه ضد العلم والقدرة وهما مختلفان كما تقدم
 وقال القاضي من الاشاعرة والبصريين من المعتزلة الارادة
 تفيد متعلقها صفة زائدة على ذات المتعلق سواء كان ذلك
 المتعلق فعلا او قولا فللفعل تفيد كونه طاعة كالسجود بارادة
 الله تعالى ومعصية كالسجود بارادته للصنم وللقول تفيد
 كونه امرا وتهديدا فان اراد اى القاضي والبصري انها
 تفيد صفة ثبوتية موجودة في الخارج منع كون الارادة
 كذلك وما ذكره اعتباري وان اراد انها تفيد متعلقها
 صفة اعتبارية فلا نزاع فيه ولا فائدة له والكراهة ضد
 اى الارادة والنوع الرابع من الكيفيات النفسانية القدر
 وهي صفة تؤثر خرج به ما لا يؤثر كالعلم اذ لا تأثير له وان
 توقف تأثير القدرة عليه وفق الارادة خرج به ما يؤثر
 لا وفق الارادة كالطبيعة للسلطان العنصرية وقيل
 القدرة ما هو مبدأ الافعال المختلفة خرج به فيفترقان
 اى التعريفان 1 القوة الفلكية والقوة النباتية فان
 قدرة على الاول دون الثاني والثانية بالعكس لا في القوة
 الحيوانية فانها قدرة عليهما والقوة العنصرية ليست
 قدرة عليهما ويرد على المحدين القدرة الحادثة عندنا اذ
 لا تؤثر والا بان اثر ما نعت قدرة الله تعالى فان الله
 اذا اراد شيئا واراد العبد ضده لزم اما وقوعها معا فيلزم
 اجتماع الضدين واما غدهما معا ولا شك ان المانع من
 وقوع مراد كل منهما مراد الاخر فان لم يقعوا وجب وقوعهما

ويلزم ذلك المحال واما احدهما عاجزا غير قادر على ما فرض
 قدرته عليه وهو ايضا محال لا يقال تختار انه يقع مقدور
 الله تعالى لان قدرته اتم من قدرة العبد الا يرى انها اعم منها
 فلا مانعة لانا نقول الممانعة لازمة ولو كانت قدرة الله اعم
 منها لان عموم القدرة لا يؤثر فان تعلق القدرة بغير المقدور
 المعين لا اثر له في هذا المعين فكانتا متساويتين بالنسبة اليه
 فيكون تأثير احدهما مانعا من تأثير الاخرى ترجيح بلا مرجح
 ومن ثم اي ومن اجل هذا الدليل الذي نفينا به تأثير القدرة
 الحادثة بعينه نفاها اي القدرة الحادثة بهم بنصفوان
 الترمذي وهو مكابر لان الفرق بين الصاعد بالاختيار
 والساقط من علو ضروري اذا عرفت ان التمانع انما يجري
 في القادرين المؤثرين فيجوز نحن كابي الحسين البصري من
 المعتزلة مقدورا بين قادرين احدهما مؤثر والاخر كاسب
 بين فاعلين مؤثرين لما علمت من لزوم التمانع ولا بين كاسبين
 لا يخرج متعلق القدرة الحادثة عن محلها فلا يقدر زيد
 على فعل عمرو ولو فرض مقدور بين كاسبين للزوم خروجه
 عنهما او عن احدهما لاستحالة قيام الواحد بالشخص محليين
 هذا و ابو الحسين يجوز مقدورا بين قادرين مؤثرين سواء
 كانا مخلوقين او خالقا ومخلوقا فان قدرة العبد مؤثرة عنده
 ولا يقول بالتمانع الا في تعدد الاله واما في غيره فان الخالق
 اقدر من المخلوق ويجوز ان يكون احد المخلوقين اقدر من الاخر
 فلا يكون وقوع مراد الا قدر حكما ومن هذا التقرير ظهور ان
 التشبيه من بعض الوجوه وقال بشر بن المعتمر القدرة الحادثة
 سلامة البنية عن الافات فجعلها صفة عدمية وتعرف
 القدرة ويعلم وجودها بالوجدان فان الصاعد بالاختيار

بجد حالة الصعود امر ثابتا له دون الساقط وقال الهمداني من
 المعتزلة انما تعرف بتأني الفعل وتيسره من شخص دون الاخر
 فيعلم ان للاول قدرة دون الثاني وقال الجبائي انما تعرف بسلا
 الشخص عن الافات ويبطلها اي قول الهمداني وقول الجبائي
 المنوع من الفعل فانه يبطل قول الهمداني لانه قادر عنده ولا يتأني
 منه الفعل والمنوع اي المبطل بالصعد من النوم والعجز مع سلا
 عن الافات فلا يكون العلم بالسلا ممة مستلزما للعلم بثبوت
 القدرة كيف والصحيح المتصف بتلك الاضداد لا قدرة لاجبا
 فبطل قول الجبائي ولو اجاب الهمداني بانه يتأني الفعل من المنوع
 ان قدر الارتفاع اي ارتفاع المانع ورد عليه العاجز فانه
 ايضا يتأني منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو العجز فان
 قال القدرة مصححة للفعل لا موجهة له ولا شك ان المنوع
 موصوف بما يصححه الا انه تخلف عنه المانع بخلاف العاجز
 اذ ليس معه ما يصحح الفعل قلنا المعلوم بلا شبهة هو ان الفعل
 يتعذر عليهما مادام علي حالهما واذا فرض زوال ما بهما يتأني
 الفعل منهما فمن اين لك وجود المصحح مع احدهما دون الاخر
 واجاب بعضهم بان الفرق بين العاجز راسا وبين المنوع
 من الفعل من اظهر الوجدانيات لا يتوقف العقل في الجزم به
 فانكاره مما يقتضي منه العجب ولا تتعلق القدرة الواحدة
 بمقدورين سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا
 معا ولا سبيل البديل بل مقدور واحد لانها مع المقدور ولا
 شك ان ما نجد عند صدد واحد المقدورين منا مغاير لما نجد
 عند صدد والاخر فكيف يكون متعلقها صديدين فانه يستلزم
 اجتماعها لوجوب مقارنتها لتلك القدرة المتعلقة بهما وقد
 اكثر المعتزلة قدرة العبد تتعلق بجميع مقدورات المتضادة

وغيرها كالقديمة وقال ابو هاشم القدرة القائمة بالقلب تتعلق
 بجميع متعلقاتها كالا اعتقادات والارادات ونحوها لا الجوارح
 اى لا تتعلق القدرة القائمة بالجوارح بجميع مقدوراتها من الاعتقادات
 والحركات وغيرها وقيل كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتها جميعه
 دون متعلق الاخرى وقيل كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتها
 وتقدر الفعل من كل منهما لمتعلقات الاخرى لعدم الالوه
 قيل القدرة القلبية تتعلق بمتعلقاتها دون القدرة العضوية
 فانها تتعلق بافعال الجوارح فقط واعلم ان هذه الاقوال
 ترددت من ابى هاشم كما في المواقف وصنيعه هنا ياءه واجعوا
 اى المعتزلة في التماثلات انها تتعلق بها قدرة واحدة على تعلق
 الازمنة مع اتفاقهم على انه لا يقع بها مثلان في محل في وقت
 واحد قال الشيخ واصحابه هي اى القدرة الكادثة توجد مع
 حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة ولا توجد قبله فضلا
 عن تعلقها به اذ قبله اى الفعل لا يمكن الفعل بل يمتنع وجوده
 فيه والابان امكن فليحضر وجوده فيه ثم اى فالحالة التي فرضنا
 انها سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي مع الفعل هذا خلف
 لان كون المتقدم على الفعل مقارنا له يستلزم اجتماع الفقيضين
 اعني كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله
 محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات واذا
 لم يكن الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدورا قبله فلا تكون القدرة
 عليه موجودة حينئذ ولا شك ان وجود القدرة بعد الفعل
 مما لا يتصور فتعين ان تكون موجودة معه وهو المطلوب
 قيل من طرف الخصم نحن لا ندعي ان القدرة اذا وجدت في حال
 كانت متعلقة بوجوه الفعل في ذلك الحال حتى يلزم اسكان وجوده
 فيه بل نقول القدرة في الحال انما هي على الايقاع اى ايقاع الفعل

في ثانيا الحال والايقاع متقدم على الوقوع زمانا فيمكن اسكان الايقاع
 في الحال ولا يستدعي هذا اسكان الوقوع في الحال فلا يضربنا
 ما ذكرتم من ان الفعل ليس بممكن قبل حدوثه في جواز كون القدرة
 موجودة قبله واجيب بان الايقاع الذي هو تأثير القدرة
 الكادثة في الفعل وايجادها اياه على رأيكم ان كان نفس الفعل
 على معنى ان التأثير في الفعل هو عين حصول الاثر الذي
 هو الفعل فمحال اى فالايقاع محال في الحال لما ذكرنا من ان
 حصول الفعل مستحيل قبل حدوثه والابان كان غيره فالكلام
 عائذ فيه لان الايقاع ممكن حادث فلا بد له من تأثير للقدرة
 فيه فلا ييقاع ايقاع الخرو ويتسلسل لا يقال الايقاع اعتبارا
 فلا حاجة به الى ايقاع اخر لا نقول ان تصاف الموقع بصفة
 الايقاع دون اللا ايقاع محتاج الى ترجيح قطعا وهو المراد
 بالتأثير والايقاع وهل المقدور تبع للعلم او للارادة للمعتزلة
 فيه خلاف وجه الاول ان صاحب الملكة في صناعة تصدر
 عنه افعال محكمة لا يقصد تفاصيل اجزائها فان الكاتب يركب
 دقايق في حرف واحد بلا قصد ولو قصد ما لفاته كثير منها
 ووجه الثاني ان تبعية المقدور للارادة هو مقتضى القدرة
 فانها صفة تشرع على وفق الارادة واما الاشاعة فقد حكموا
 بان مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بارادته المتعلقة
 بتفاصيلها وقد يصدر فعل متقن قليل عن ناظم التجربة عند
 المعتزلة وكثير مناظم اختلفوا فالمعتزلة وبعضنا قالوا هو
 واقع بقدرته وان كان بلا علم فان النوم لا يضا والقدرة
 مع كونه مضادا للعلم وغيره من الادراكات بانفاق العقلاء
 وقال الاستاذ ابو اسحق لا يكون مقدورا له فان النوم يضا
 القدرة ايضا وتوقف القاضي الباقلاني وكثير من اصحابنا

وقالوا لا قطع يكون ذلك الفعل مكتسبا للنائم ولا يكون ضرورة
 بل كلاهما محتمل بلا ترجيح ولما كان لقائل ان يقول اذا كان النوم
 مضادا للعلم وباقي الادراكات فما تقول فيما يراه النائم ويدركه
 بالبصر والسمع وغيرها اجاب عنه بقوله والرؤيا خيال باطل
 عند جمهور المتكلمين فالمعتزلة قالوا لقد شرط الادراك
حالة النوم من المقابلة وانبثاث الشعاع وتوسط الهواء
 الشفاف والبنية المخصوصة وانتفاء الحجاب الى غير ذلك
 من الشرائط المعتبرة في الادراكات فما يراه النائم ليس من
 الادراك في شيء بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والاهواء
 الباطلة وبعضنا وان لم يشترط في الادراك شيئا من ذلك
 لكنه قال انها خيال باطل لمخالفة العادة فان عادته تعالى
 لم تجز تخلق الادراك في الشخص وهو نائم وثبته الاستاذ
 ابو اسحق وقال المنام حق والابان كان خيالا باطلا لزم السفسطة
 اذ لا فرق بين ما يجده النائم من ابصار ونحوه وبين ما يجده
 اليقظان فلو جاز التشكيك فيه لم يجز فيما يجده اليقظان ولم يجز
 الاستاذ في كون النوم ضد الادراك لكنه زعم ان الادراك
 يقوم بجزء غير ما يقوم به النوم وقال الحكماء هو اي المدرك
 في النوم يوجد في الحس المشترك وهو قد ياخذ من النفس
 الناطقة وهي تاخذ من صور مرتسمة في العقل الفعالي فان
 صور جميع الكائنات من الازل الى الابد مرتسمة فيه بل في
 جميع المبادي العالية والملائكة السماوية ومن شان النفس
 الناطقة ان تتصل بتلك المبادي اتصالا معنويا روحانيا
 وتنقش ببعض ما فيها مما كان او سيكون او هو كائن الا
 ان استغراقها في تدبير بدنها يعوقها عن ذلك فاذا حصل
 لها بالنوم ادنى فراغ فزما اتصلت بها فارسم فيها ما يليق

بها من احوالها واحوال من يقرب منها من الاهل والولد والاولاد
 والبلد حتى لو اهتمت بمصالح الناس راتها ولو كانت منجذبة
 الهمة الى المعقولات لا اختيار لها شيء منها وذلك الامر الكلي
 المنقش في النفس يلبس الخيال اي القوة الخيلة لما جبلت عليه
 من المحاكاة والانتقال من شيء الى اخر مشابه له بوجه والتفصيل
 بين الاشياء المتصلة والتركيب بين الامور المتفصلة صورة
 جزئية اما قريبة من ذلك الامر الكلي او بعيدة منه فيعبرون
 بالنائم اولا بان يرجع المعبر فيقرى مجردا له عن تلك الصور حتى
 يحصل ما اخذته النفس فيقع بعينه وقد لا يتصرف فيه الخيال
 فيؤديه كما هو بعينه فيقع من غير حاجة الى التعبير او ياخذ
 الحس المشترك من الخيال كما ارسم فيه من الخارج ولذلك من
 دام فكره في شيء رآه في منامه وقد يحدثها اي الصور مرض
 ولذلك يرى الدموي في حلمه الاشياء الحمر والصفراء ويرى
 النيران والاشعة والستوداوي يرا الجبال والادخنة والبلغمي
 يرى المياه والالوان البيض وهما اي الاخير ان اصفات احلام
 فلا تغيير لهما واعلم ان المعتزلة فرعوا على القدرة والعجز
 والاول القادر على حمل مائة من فقط ولا يتمكن من حمل مائة
 اخرى معها هل هو عاجز عن حمل المائة الاخرى الملتصقة بها او
 عاجز عن حمل احدهما اي احدي المائتين من غير تعيين وقادر على
 مائة منهما غير معينة او لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة بالنسبة
 الى الاخرى اقول والكل مناقض لذمهم في وجوب تعلق القدرة
 بجميع المقدورات فان المائة الاخرى معينة او لا من جنس
 مقدورات العبد والثاني القادر ان اي الشخص ان اللذان
 يقدر كل واحد منهما عليها اي على حمل مائة من اذا اجتمعا على
 حملها فكل واحد منهما حامل لكل اي كل المائة كما قال اكثرهم

ويلزم اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد فيستغنى
 بكل منهما عن الآخر وكل منهما حامل للبعض المعين بحيث لا يشترك
 فيه صاحبه كما قال الصيرى والكعبى منهم ويلزمه الحكم لانسبة
 كل جزء الى كل واحد على السوية فلا يتعين شيء منها لفعل احدهما
والثالث قالوا وقد تولد القدرة الحادثة الواحدة في محال
متفرقة حركات متعددة الى جهات مختلفة بان يضرب يده
عليها دفعة فتتفرق في تلك الجهات ولما كانت وحدة القدرة
خاصة بتحريك الاجزاء المتفرقة قال فتجتمع على عشرة اجزاء مثلا
عشر قدر فان القدرة على تحريك كل جزء غير القدرة على تحريك
الجزء الاخر اذ لو كانت القدرة على تحريك جزء قدرة على تحريك
جزئين لكانت قدرة على تحريك الاجزاء بالغة ما بلغت اذ ليس
عدد اولى من عدد فيلزم ان تقدر البقة على تحريك الجمل هذا الخلف
واجيب بان عدم الاولوية في نفس الامر ممنوع وعندك لا يفيد
وما الجبائي فانه قال الاجتماع يمنع التحريك كالقيد فانه مانع عن
المشي لمن هو قادر عليه وهذا بناء على مذهب من كون الممنوع
قادرا ويستعمل بطلانه والخامس الاعتماد المحرك بمنة ويسر
هل يمكنه التصعيد منه البهشية للفرق بين الدرجة والرفع
ضرورية فان كل عاقل يعلم ان رفع الشيء اشق من تحريكه درجة
واوجبا زيادة قدرة واحدة على القدرة المحركة بمنة ويسر
تحكما اذ لا وجه للحصر ومنهم من جوزه وهي اى القدرة تغاير
المزاج لانه كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة
ولان ثمة من جنسهما من الكيفيات المحسوسة بالقوة الذاتية
دون القدرة ولانه قد يعاوق القدرة كما عند الاعمار والغب
والشيء لا يعاوق نفسه والقوة مبدأ التغيير في اخر من حيث هو
اخر قيد بالحيثية ليدخل ما فيه التغير اعتبارا كما لم يعلم بالنفس

فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب ويتأثر من حيث هو
 جسم يفعل عما يلاقيه من الدواء وهي بهذا التفسير اعم من القدرة
 لعدم اشتراط الارادة فيها فتشمل اربعة اقسام لان الصنادير
 من القوة اما فعل واحد او افعال مختلفة وعلى التقديرين اما ان
 يكون لها شعور بما يصدر عنها او لا فالاول النفس الفلكية
 والثاني الطبيعية العنصرية وما في معناها والثالث القوة
 الحيوانية والرابع النفس النباتية وتقال القوة ايضا لامكان
 المقابل للفعل مجازا لانه سبب للقدرة عليه كما يقال للابيض
 انه اسود بالقوة لا الامكان الذاتي لانه يقارن الفعل دون
 ذلك فان الاسود بالقول يمكن سواده امكانا ذاتيا لا امكانا
 مقابلا للفعل والخلق ملكة تصدر عنها اى عن النفس بسببها
 الافعال بلا روية كمن يضرب الطنبور من غير ان يفكر في نغمة
 نغمة او في نغمة نغمة فيغادر الخلق القدرة لعدم اعتبار السهولة
 فيها سيما ان جعل نسبتها اى القدرة الى الطرفين سواء كما هو
 مذهب المعتزلة فان الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لا بد ان يكون
 متعلقا باحد طرفي الفعل واحد الضدين ومنه اى كون
 نسبتها الى الطرفين سواء الشيخ الاشعري فقل اى قال
 الرازى اراد الشيخ بالقدرة القوة المستجيبة للشرائط اى
 شرايط التأثير وكذلك جعلها مع الفعل لا متناع تختلف
 المقدور عن المؤثر التام ولا تتعلق بالضدين معا والاجتماع
 في الوجود والمعتزلة ارادوها بالقوة العضلية من غير اشتراط
 الاجتماع ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل
 الفعل ورد على الرازى بان الشيخ لا يقول بتأثير القدرة الحادثة
 فكيف يقال اراد بالقدرة القوة المستجيبة لشرائط التأثير
 والممنوع عن الفعل غير قادر عليه عنده اى الشيخ اذ القدرة

عنده مع الفعل ولا فعل حالة المنع وعند المعتزلة قادر للفروق
الضروري بين الزمن والمقيد واجيب بأنه لا فرق بينهما الا ما
يعود الى جريان عادته تعالى بارتفاع القيد دون الزمان والعجز
صفة تتعلق بالموجود عنده في الاصح من قوليه فان التعلق
بالمعدوم خيال محض فالزمن عاجز عن العقود لاعز القيام
وفي قول انما يتعلق بالمعدوم اليه ذهبت المعتزلة وكثير من اصحابنا
والحجة قيل هي الارادة فمن الله تعالى اي فالمحبة من الله لنا ارادة
لكرامتنا والمحبة منا له ارادتنا اطاعته والرضا ترك الاعتراض
فالكفر مع كونه مراد له تعالى ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه
وعند المعتزلة هو الارادة فالكفر ليس بمراد ايضا عندهم والعزم
جزم الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعي المختلفة المنبثقة من
الاراء العقلية والشهوات والنفات النفسانية فان لم يترجح
احد الطرفين حصل التخيروا ان ترجح حصل العزم والترك عدم
فعل المقدور وقيل ان كان عدم فعل المقدور قصدا وقيل الترك
من افعال القلوب لانه انصرف القلب عن الفعل وكف النفس
عن ارتياده وقيل الترك فعل الصدد لانه مقدور والعلم مستمر
فلا يصلح اثر اللقدرة الحادثة واللذة بديهية كالالم لان كل عاقل
بل كل حساس يدركهما من نفسه ويميز كل واحد منهما عن صاحبه
ويميزهما عما عداهما بالضرورة فلا يعرفان وقيل اللذة ادراك
الملازمة من حيث هو ملازمة والالم ادراك المنافر من حيث هو
منافر وقيدنا بالحقيقة لا الشئ قد يلازم من وجه دون وجه
كالدواء الكريه انا علم ان فيه نجاة من العطب قال الرازي وكون
اللذة والالم عين الادراك المخصوص لم يثبت بالبرهان فاننا نذكر
بالوجدان عند الاكل مثلا حالة هي لذة ونعلم ايضا ان ثمة ادراكا
للملازمة واما ان اللذة هي نفس ذلك الادراك او غيره وانما ذلك

الادراك سبب لها وانه هل يمكن ان تحصل اللذة بسبب اخر لم لا
فلم يتحقق فوجب التوقف فيه وقيل اي قال ابن زكريا الطبيب
الرازي ليست اللذة امر محققا موجودا في الخارج بل هي امر عديم
هو زوال الالم كالاكل فانه دفع الالم الجوع ويبطله العثور على ما
على وجه البغته فان الانسان يلتذ به ولم يكن له الالم بفقد و
الالم سببه الذاتي عند الحكماء وجالينوس تفريق الاتصال فقط
بالتجربة فاحارنا بما يولم لانه يفرق الاتصال وكذا البارديز
تفريق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء
الى ما تتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفريقها عما تتجذب عنه وكون
بعض الناس وهو الرازي للتخلف اي تخلف الالم في القطع
بسكين حاد عنه مع انه يفرق الاتصال ولو كان سببا ذاتيا
لا ممتنع التخلف عنه فظهر ان تفريق الاتصال ليس سببا بل هو
بعد العضو لسوء المزاج وحصوله يستدعي زمانا فعند ما
يبتدى العضو بالاستحالة الى مزاج سيئ يحصل الالم وزاد
ابن سينا الالم سببا اخر سوى تفريق الاتصال هو سوء المزاج
المختلف وهو مزاج غير طبيعي يرد على العضو ولا يبطل مزاجه
الطبيعي بل يخرج عن الاعتدال دون المتفق وهو مزاج غير طبيعي
يرد على العضو وينزل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير
كانه المزاج الطبيعي اذ شرط المنافرة تغير الكيفيتين اي كيفية
الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق لا يتحصل تاثر للحاس
من المحسوس فلا احساس فاذا تمكنت الكيفية المنافرة بين
العضو وازالت كيفية العضو الاصلية فليس ثمة كيفيتان
متماثلتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس بحرارة الدق
المستقرة في جوهر الاعضاء المذيبة لها فلا يحس بها ومع
الاختلاف يحصل التاثر كما في حرارة الغب فانها واردة من

مجاورة خلط صفراوى على اعضاء هي على مزاجها الطبيعي حتى
اذا نتج عنها ذلك الخلط كانت باقية على منجتها الاصلية فلذلك
يحسن بحرارتها احساسا شديدا والصحة حالة او ملكة لم يكنف
بذكر احديهما تنبيهها على ان الصحة قد تكون راسخة وقد لا تكون
كصحة الناقة وقدم الاولى لان الكيفية النفسانية تكون اولا
حالة ثم تصير ملكة بها اى بسببها واسطتها تصدق الافعال
من الجذب والهضم والتغذية والتنمية والموليد عن الموضوع
لها سليمة غير ما وفة والمرض خلافا اى مقابل الصحة فهو
حالة او ملكة بها تصدق الافعال عن الموضوع لها ما وفة فلا
واسطة بين الصحة والمرض المعرفين بهذين التعريفين اذ لا
خروج عن النقي والاثبات الا ان يهمل شئ من شروط التقابل
كاتحاد المحل والزمان والجهة كما في جالينوس قال ابن سينا من
ظن ان بين الصحة والمرض وسطا هو لا صحة ولا مرض فقد
نسى الشرايط التي يجب ان تراعى فيما له وسط وما ليس له وسط
وتلك الشرايط ان يعرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد
وتكون الجهة والاعتبار واحدا وحينئذ ان جاز ان يخلو الموضوع
عنهما كان هناك واسطة والا فلا فانا فرضنا انسان واحدا وعثر
فيه عضو واحد في زمان واحد فلا بد ان يكون اما معتدل المزاج
سوى التركيب بحيث يكون فعله سليما واما ان لا يكون كذلك
فلا واسطة الا ان يحد الصحة والمرض محد اخر ويشترط فيه
شروط لا حاجة اليها كان ان يشترط في حد الصحة سلامة
جميع الافعال فيخرج سالم البعض ومن كل عضو فيخرج من كان
بعض اعضاءه ما وقا وفي كل وقت فيخرج من يصح مدة ويمرض
مدة وان لا يكون هناك استعداد يقتضى سهولة الزوال
فيخرج الناقة والشيخ والطفل ويشترط في حد المرض انه جميع

الافعال من جميع الاعضاء في جميع الاوقات فتخرج الامور
المذكورة من حده ايضا وتثبت الواسطة قطعاً الا ان النزاع
حينئذ يكون لفظيا القسم الثالث من اقسام الكيف الكيفية
المختصة بالكميات اما وحدها كالتثليث فانه كيفية عارضة
للكم المتصل وهو المثلث والزوجية فانها كيفية عارضة
للكم المنفصل وهو العدد او مع غيرها كالحلقة فانها مجموع
شكل ولون والشكل عارض للكم المتصل من حيث انه محاط
بحد واحد واكثر والمتبادر من قوله والزاوية انها مركبة
مركبة من الكيفية المختصة بالكميات مع غيرها وليست
كذلك فانها هيئة احاطة الضلعين بالسطح مثلاً في مثلث
فالزاوية هي تلك الهيئة لا الامر المركب من تلك الهيئة و
الضلعين والسطح كما يتوهم وقولنا مثلاً اشارة الى ان
ما ذكر تعريف للزاوية المسطحة دون مطلقها المتناهي
للزاوية المجسمة وليست الزاوية كما زعم بعضهم بتقديم
بالتضعيف اما القائمة فانها تتقدم بالتضعيف مرة واحدة
بحيث لا يبقى هناك زاوية اصلا واما الحادة فانها تتقدم
اذا كانت نصف قائمة بالتضعيف مرتين كذلك بخلاف
الكم فانه يزيد بالتضعيف ولو ابدل التضعيف بالزيادة
لشمل الزوايا كلها فان كل زاوية اذا زيد عليها ما يجعلها مستقيمة
لقائمتين انعدمت واما قبولها اى الزاوية القسمة فانها هو
بالعرض وواسطة الكم قال الحكماء يحدث اثبات طريق الخط
مع الارادة اى ارادة الخط الى ان يعود الى وضعه الاول
الدائرة وهي شكل مستوي يحيط به خط في وسطه نقطة
جميع الخطوط الخارجة منها اليه سواء ويحدث اثبات قطر
نصفها اى نصف الدائرة مع ارادة ذلك النصف حتى

يعود الى وضعه الاول الكرة وهي جسم يحيط به سطح وسطه
 بنقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه سواء وشكلت اثبات
 ضلع من اضلاع المربع مع ارادة المربع حتى يعود الى وضعه
 الاول الاسطوانة وهي شكل يحيط به دائرتان من طرفيه
 هما قاعدتاها يصل بينهما سطح مستدير يفرض وسطه خط
 مواز لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه ولو قال وضع
 سطح متوازي الاضلاع لكان اعم ويحدث اثبات الضلع
 المحيط بالقائمة من المثلث مع ارادة المثلث حتى يعود الى
 وضعه الاول المخروط وهو شكل احد طرفيه دائرة والاخر
 نقطة ويصل بينهما سطح يفرض عليه الخطوط الواصلة
 بينهما مستقيمة ولا مناقشة في التوهم كما فعله في المواقف
 حيث قال ما ذكره المهندسون امور وهمية لا يعلم وجودها
 خارجا وعليها سبني علم الذي يدعون فيه اليقين لان البراهين
 قامت على وجودها في مواضعها وان سلم كونها امور وهمية
 فلا ينافي ذلك كون احكامها يقينية الا يرى ان العدد المركب
 من الوحدات التي هي امور اعتبارية له احكام صادقة بلا شبهة
 القسم الرابع من اقسام الكيف الاستعدادات فللقبول
 اي فالاستعدادات للقبول والانفعال ضعف ولا قوة كالمترتبة
 والاستعداد لعدم اي القبول قوة ولا ضعف كالمصاحبة
 واما قوة الفعل كالقوة على المصارعة فانها ليست منها اي من
 الكيفيات الاستعدادية كما ظن قوم وجعلوا اقسامها ثلاثة
 فان المصارعة تتعلق بعلم هذه الصناعة وبصلابة الاعضاء
 لثلاث ثمرات سرعة وبالقوة على هذا الفعل وشئ منها ليس
 من الكيفيات الاستعدادية لان العلم والقوة من الكيفيات
 النفسانية وصلابة الاعضاء من الكيفيات الملموسة

ثم النسب اي المقولات النسبية السبعة التي تقدم ذكرها
 اول العرض انكرها اي انكر وجودها في الخارج المتكلمون
 والابان وجدت لتسلسلت لان محلها يتصف بها فله
 اليها نسبة بالمحلية والاتصاف وهذه النسبة موجودة
 ايضا على ذلك التقدير ويعود الكلام فيها وهلم جرا وله اي
 لزوم التسلسل على تقدير وجود النسب في الخارج اثبت
 ضرر الصواب مع اعراضا نسبية غير متناهية ولم يقد
 على دفع حجة الحكماء على وجودها ولا مخلص له من برهان
 التطبيق ونقول ايضا لو وجدت الاعراض النسبية
 لقام الحادث بالباري لان له مع كل حادث اضافة بانه
 موجود معه وقبلة وبعده واجاب الحكماء بان استدلال
 المتكلمين بهذين الوجهين انما يفيد سلب الكل اي سلب
 كون جميع النسب موجودة في الخارج ونحن نقول به فان من
 الاضافات والنسب امور موجودة في الخارج كالفوقية
 والمقابلة ومنها اضافات يختص بها العقل عند ملاحظة
 امرين كاللقدم والتاخر بين امرين لا يجوز اجتماعهما كاختر
 الزمان فاندفع التسلسل في الامور الخارجية لجواز ان يتبع
 التسلسل الى نسبة موجودة يكون ما بعده من النسب
 اعتبارية لا يفيد السلب الكل واثبتوا اي اثبت المتكلمون
 وجود الاثنين وهو حصول الجسم في الخير وسموه بالكون
 وسماه قوم وهم مثبتوا الحال بالكائنية وعلمتها اي علة
 الكائنية عندهم الكون وعندنا ليس الحصول في الحين
 معللا بصفة قائمة بالجواهر بل هو خلق الله تعالى فحصول
 في حين بعد كونه في سكون وحصوله في حين بعد كونه في آخر
 حركة فالحادث بعد ما ان اي الحركة والسكون فالجواهر

حينئذ كاي لا يتحرك ولا ساكن وبه قال ابو الهذيل وقيل له
قال ابو هاشم واتباعه الكون في اول الحدوث سكون لان
الكون الثاني في ذلك الحيز سكون وهما متماثلان لان كل واحد
منهما يوجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز وهو اخص
صفاتها فاذا كان احدهما سكونا كان الاخر كذلك فهو لاء
لم يعتبر وافي السكون اللبث والمسيقية يكون اخر ويلزم
تركب الحركة من مجموع سككات اذ ليس فيها الا الكون
الاول في الاحياز المتعاقبة فمنهم من التزمه فاورد عليه
السكون ينافي الحركة لانه صدها فكيف يكون جزءها و
اجاب بان السكون في المكان انما ينافي الحركة منه اذ لا يتصور
اجتماعهما اصلا لا الحركة اليه لانها نفس الكون الاولى
فان الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه والكون
الاول فيه مماثل للكون الثاني فيه وانه سكون بالاتفاق
فكذا هذا واورد عليه انه يلزم ان يكون الكون الثاني حركة
لانه مثل الكون الاول واجيب بانه يعتبر في الحركة مع كونها
مسبوقة بالحصول في ذلك الحيز وحصول الجوهر في حيز
فحيث لا يمكن ان يتخلل بينه وبين جوهر اخر جوهر ثالث لاجتماع
وخلافه افتراق وانما اعتبر امكان التخلل دون وقوعه
لجواز ان يكون بينهما خلا عند المتكلمين ووجوده اي الكون
بانواعه الاربعة التي هي الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق ضروري شهادة المحس وهو نوع واحد في
الحقيقة والمميزات التي بها تميزت تلك الانواع بعضها
عن بعض ليست فصولا حقيقية متنوعة بل امورا اعتبارا
تكونه مسبوقة بكون اخر او لا ونحو امكان التخلل ثالث
وعده ولهم في حركة الجزء الوسطاني من جسم متحرك من

مكان الى مكان وفي حركة جالس السفينة المتحركة نزاع مبني
على تغيير المكان فان فسره بالبعد المفروض كانا متحركين لخروج
كل منهما عن حيزه وان فسره بالجواهر المحيطة كانا ساكنين لان
الاول لم يفارق شيئا من الجواهر المحيطة به والثاني فارق
بعضها وان فسره الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف
عند الجمهور لم يكن الثاني مفارقا لمكانه اصلا ولهم ايضا
في حركة ما اي جوهر مستقر في مكانه تحتاز عليه جوهر
اخر متحرك من جهة الى جهة اخرى وفي حركة جوهر مستقر
في مكانه الى جهتين تحتاز عليه جوهران متحركان الى جهتين
نزاع مبني على تفسير الحركة فان فسرت بتبدل المحاذات
كما فعله الاستاذ ابو اسحق كان المستقر في مكانه متحركا في
الاولى ومتحركا الى جهتين في الثانية والجوهر المحفوف بستة
جواهر ملائقة له من جهاته الست قد ينكر اي قد انكره
بعض المتكلمين ولم يكون ملاقاته لاكثر من جوهر واحد للزوم
التجزي وهو مكابرة للحسوس وما نفع من تاليف الجسم
الطويل العريض العميق من الجواهر واذا صح كونه محفوف
بسته جواهر فقال الشيخ الاشعري والمعتزلة الكون
اي كون الجوهر المحفوف غير المجاورة التي بين ذلك الجوهر
وبين الجواهر المحيطة به والمجاورة نفس الاجتماع المتقدم
تفسيره لحصوله اي الكون حال الانفراد اي انفراد الجوهر
عما علاه دون المجاورة فانها غير حاصلة للجوهر حال
انفراده وقال الشيخ والمعتزلة ايضا هما اي الكون والمجاورة
غير المماسية والتاليف اذ المماسية والتاليف يتبعانها
اي الكون والمجاورة ويحدثان عقبيهما وفيه بحث اذ لا
دليل على كون المماسية غير المجاورة فانه لا يمكن تقدير

منها دون الآخر فاحتمل ان يكون ذلك لاتحاد المعنى كما
قاله الاستاذ اذا عرفت هذا فالشيخ الاشعري وحده قال
المجاورة واحدة وان تعد المجاور له والتأليف ستة وكذا
المماسات واكتفى بالاولى اشارة الى عدم الفرق بينهما وقالت
المعتزلة المجاورة بين الرطب واليابس تولد تأليفا واحدا بينهما
قائما بهما وليست المجاورة المذكورة بشرط له اى للتأليف
عند اكثرهم لبقائه اى التأليف دونها اى المجاورة المذكورة
في نحو الواقيت فانها لا رطوبة فيها اصلا مع قوة التأليف
فيما بين جواهرها ولو كانت شرطا للتأليف في ابتداء حدوثه
لكانت شرطا له في الدوام كاصل المجاورة فانه شرط للتأليف
ابتداء ودواما ومنهم من قال انها شرط للدوران ومع ضعفه
فلعل ذلك عائد الى اختلاف اجناس التأليف لا الى الرطوبة
اذا عرفت ان مجاورة الرطب اليابس تولد تأليفا واحدا
فهنا اى فيما اذا الحاط بجوهر واحد ستة جواهر في جهات تأليف
واحد لانه لما جاز قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين والاكثر
وقيل ههنا ستة تأليفات اذ ينعدم مباينة واحدة تأليف
جوهر واحد من الستة معه وتأليف الخمسة معه باق حاله
فظهر التغير اذ ما بطل غير ما لم يبطل لا سبعة تأليفات
لثلاث ينفر دكل من الجواهر السبعة بتأليف على حدة وقال
الاستاذ ابو اسحق هما اى المماسات والتأليف نفس المجاورة
فيستعدان قطعاً التفريع غير صحيح لان تعددهما متفق عليه
انما الكلام في تعدد المجاورة فالشيخ يقول بوحدةها والاستاذ
بتعددها بتعدد المجاور وقال القاضي الكون قبل الانضمام و
واحد وانما تعددت الاسماء بحسب اعتبارات فان الكون
الحاصل له قبل انضمام الجواهر اليه يسمى سكونا والكون المتجدد

حال الانضمام وان كان مماثلا للكون الاول يسمى اجتماعا وتأليفا
ومجاورة ومماسات والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى
مباينة وتضادها اى المماسات السبب المعينة ست مباينات
غير معينة لان مباينته من الجواهر غير معين بخلاف المماس فانها
لا يكون الا معينة وقيل اى قال الشيخ تضادها ست مباينات
معينة بعد المماس والجوهر المتوسط بين جوهرين هل بعده
من واحد نفس قريبه من الآخر الحق اذ يفترقان بان يقرب من احدهما
ولا يبعد من الآخر بان يتحرك الآخر معه الى جهة حركة والاكون
متضادة اقتضت حيزا واحدا اذ على الاول يلزم اجتماع
المثلين وعلى الثاني حصول الجوهر في ان واحد في حيزين فاستنع
اجتماع الكونين مطلقا فهما متضادان الا ان جعلت المماسات
منها اى من الاكون وجوز قيام المماسات المتعددة بالجوهر
الواحد كما فعله الشيخ والاستاذ فلا تكون متضادة ولا مباينة
بل مختلفة بجوز اجتماعها في جوهر واحد واختلفت المعتزلة
في بقاء الحركة فنفاها الجبائي واكثر المعتزلة والا بان بقيت
فيسكون اى فهي حينئذ يسكون اذ لا معنى للسكون الا الاكون
المستمر في حيز واحد والحركة هي الكون في الحيز الثاني عقب
الكون في حيز الاول فلو كانت باقية كانت في الزمن الثاني
كونا مستمرا في الحيز الثاني فتكون عين السكون والثالث باطل
لتضاد الحركة والسكون والتزمه اى بقاء الحركة وان الكون
الاول في الحيز الثاني هو الحركة وهو بعينه الكون الذي في الزمن
الثاني المسمى بالسكون وابوهاشم ذهب ابو هاشم واكثر المعتزلة
الى ان السكون يبقى من غير تفصيل وقال الجبائي الا اذا هو
جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات المتجددة فخلق الله فيه السكون
في الجوهر من غير ان يكون ما تحته ما يقله فلا بد ههنا من تجديد السكون

فيه والابان كان باقيا في هذه الصورة لم ينلها ويا بما يتجدد فيه
من الاعتمادات لان من اصله ان الطاري اقوى من البطا والا
في السكون المقدور للحق فانه ايضا لا بد ان يكون يتجدد والا
بان كان باقيا لم يبق مقدورا فلم ياتم اذا امر بالحركة ولم يتحرك
قال الجبائي وهما اي الحركة والسكون ملوسان ومبصران
ضرورية فان من نظر الى جوهر ونسبه مغضا لعينه وهو
ساكن او متحرك ادراك التفرقة بين الحالتين وانكره ابنه
ابوهاشم اذ لو كان الكون مدركا بالحواس لكان مدركا بخصوصة
اذ الادراك عنده لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصة
المدرك واللازم باطل فان خصوصية الكون في الاحيان
المعينة غير مدركة الا يرى ان راكب السفينة قد لا يدرك
حركة السفينة ولا سكون الشط وكذا التاليف اي ملوس
ومبصر عند الجبائي لا يفرق بين الاشكال المختلفة وما هو
الا بالنظر الى التاليفات المختلفة او لمسه فلا بد ان تكون تلك
التاليفات محسوسة بهاتين الحاستين ومنعه ابنه في احد
قوله فقال ذلك الفرق قد يكون بالنظر الى الجاورات المختلفة
المولدة للتاليفات المتفاوتة او بالنظر الى الحاذيات المتخالفة
او غيرها من الامور المتعلقة بالجواهر سنوي التاليف وخالفه
اي خالف ابوهاشم اياه الجبائي في تماثله اي التاليف فالجبائي
قال التاليف مختلف باختلاف الاشكال لما من انا نفرق
بين الاشكال المختلفة الى اخره ومنعه ابنه لان التاليفين
متشاكرا كان في اخصر صفة النفس وهو القيام بمحلين على اصله
الفساد والاولى ان يقول وخالفه في اختلافه كما لا يخفى وخالفه
ايضا في وقوعه مباشر فان الجبائي قال قد يقع مباشر كما في
اصبعيه ومنعه ابنه اذ يمتنع وقوع التاليف دون الجاورة

المولدة له قال الحكماء الحركة كمال اول لما اي محل هو بالقوة من
حيث هو بالقوة وبيان ذلك ان كل ما هو بالقوة من الموجودات
فانه لا يكون بالقوة من كل وجه والا كان بالقوة في كونه
موجودا فيكون معدوما هذا خلف بل يكون بالفعل من وجه
وبالقوة من وجه اخر او بالفعل من جميع الوجوه كالعقول
والثاني يمتنع عليه الحركة لانها طلب لشيء وتوجه اليه و
ذلك غير متصور فيه لا جميع ما يمكن ان يكون له فهو حاصل
بالفعل فلا طلب فلا حركة بل لا تغير من حال الى حال صلا
بمخلاف الاول اذ يتصور فيه الحركة فنقول المتحرك بالفعل
حركة وهي امر حصل له بعد ان لم يكن فهي كمال اذ معنى الكمال
الامر بالحاصل بالفعل وتلك الحركة تؤدي المتحرك الى حصوله
اخره وهو الحصول في المنتهى فهذا كمال ثان والحركة كمال
اول بالقياس اليه ثم ان المتحرك ما دام متحركا بالفعل فشيء
من الحركة بعد بالقوة فالحركة تثبت محل هو بالقوة من وجهين
احدهما ذلك الكمال الثاني المتقرب حال الحركة وثانيه ما بعض
الحركة وكون المتحرك بالقوة انما هو باعتبار عارض له وهو
كل من الوجهين المذكورين والا فالمتحرك كمال بحسب ذاته
وصوره ايضا فلذلك اعتبر قيد الحيثية وقال قد ما وهم
الحركة الخروج من القوة الى الفعل بالتدريج احتراز عن تبدل
الصور النوعية فانه دفعي فلا يسمى حركة بل كونا وفسادا
وانما عدل المتأخرون عن هذا التعريف لان التدريج وقوع
الشيء في زمان بعد زمان فقد وقع في تعريفه الزمان المتغير
بانه مقدار الحركة فيلزم الدور والموجود في الخارج منها
اي من الحركة ابتدا التوسط بين مبدأ المسافة ومنتهاها
بحيث لا يكون المتحرك في خيز واحد آيين فتنا في الحركة تيرنا

المعنى الاستقرار أى استقرار المتحرك في حيز واحد وهي الحركة
 بهذا المعنى كيفية مستمرة من المبدأ إلى المنتهى فان هذه الحالة
 توجد دفعة وتستمر إلى المنتهى وتستلزم اختلاف نسبتي المتحرك
 إلى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها
 إلى تلك الحدود سيالة وهي الحركة بمعنى القسمة والامتداد
 من أول المسافة إلى آخرها فقوم لا يتسام النسبة أى نسبة
 المتحرك إلى الحيزين في الخيال وهو الحركة بمعنى القطع وتقع
 الحركة في مقولة الكم بالتخالل وهو ازدياد حجم جسم بلا ضم
 جسم آخر إليه والتكاثف عكسه فهو انتقاص حجم الجسم من غير
 أن ينفصل عنه جزء كفى أى كما في الجود والذوبان للماء كشرب
 وكما في القارورة الضيقة الرأس تمص مصاقويا ويسد راسها
 بالاصبع بحيث لا يصل إليه هواء من خارج فتكسب على الماء
 فيداخلها وما هو أى دخول الماء فيها لا يتخالل الهواء الباقي
 بالمص لا متنازع الخلاء وتكاثف ببرد الماء فثبت ههنا التخالل
 والتكاثف معا أيضا وهما أى التخالل والتكاثف غير الانفاس
 وهوان يتباعد بعض الأجزاء عن بعض ويداخلها جسم غريب
 والاندماج وهوان تتقارب الأجزاء الوجدانية الطبع بحيث
 يخرج عنها الجسم الغريب لانهما من مقولة الوضع فان الأجزاء
 بسبب حركتها لا يثبت إلى التباعد أو التقارب يحصل لها
 هيئة باعتبار نسب بعضها إلى بعض وتقع بالنمو وهوان
 أى حجم الجسم بما ينضم إليه ويدخله في جميع الأقطار خرج
 السمن إذا لا يزداد به الطول بنسبة طبيعية خرج الورم
 والذبول عكسه فهو انتقاص حجم الجسم بسبب ما ينفصل
 في جميع الأقطار خرج الهرال على نسبة طبيعية خرج التقو
 وتقع الحركة في مقولة كيف أيضا وتسمى حينئذ استحالة

كتشخن الماء وليس ما يشاهد من انتقال الجسم من البرودة
 إلى الحرارة مثلا كوننا لأجزاء كانت متصفة بالبرودة
 وبرودا لأجزاء كانت متصفة بالحرارة والاحتراق
 باطن الماء البارد جدا ويجعل من كبريت بصير كله نارا بوقوع
 شر فيه ولا شك أن تلك النار لم تكن كائنة فيه والافئة
 وتقع الحركة في مقولة الوضع أيضا لكل الفلك أى حركة جملة
 الفلك على نفسه فانه لا يخرج منها عن مكان إلى مكان بل يتبدل
 بها وضعه لانه تتغير بها النسبة اجزائه إلى امور خارجة عنه
 أما حاوية وأما محوية وأما تغيرت تلك النسبة تغير الهيئة
 الحاصلة بسببها وهي الوضع وتقع الحركة في مقولة الإين
 أيضا تسمى حينئذ نقلة وتقتضى الحركة ما به الحركة وهو
 سببها الفاعل أي أنها امر ممكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلية
 وليس سببها الفاعل الجسمية والادامت الحركة بدوام
 الجسمية وعمت الأجسام لعموم الجسمية جميعها والتالي أبطل
 ولأنها أى الحركة على تقدير كون علتها الفاعلية الجسمية
 أما أن تكون لمطلوب فتقطع عنده مع بقاء الجسمية فيلزم
 تخلف المعلول عن علتها أولا تكون لمطلوب فإلى أي حينئذ
 أما أن يتحرك الجسم إلى كل الجهات وأنه محال بالضرورة
 أو إلى بعضها وأنه ترجيح بلا مرجح ولا تكون علة الحركة
 الطبيعة لثباتها أى الطبيعة فيلزم ثبات معلولها وهو الحركة
 مع أنها متجددة متقضية بل العلة للحركة الطبيعية الطبيعة
 مع حالة غير ملائمة تترك طبعها طلبا للملايم ومن هذا يعلم
 أنه لا تكون النفس علة للارادية أى للحركة الارادية
 لثباتها وعدم اختلافها والحركة الارادية متقضية
 ومختلفة ولا التصور الكلي الحاصل للنفس لا يستواء

نسبته الى الجزئيات من الحركات وكذا الارادة الناشئة من
التصور الكلي لا تكون الا كلية متساوية النسبة الى جزئيات
الحركة فلا يصدر شيء من تلك الحركات عن النفس مع تصور
وارادتها الكليين بل علتها تصورات جزئية ترتب عليها ارادة
جزئية فالماشي نحو بغداد له في كل خطوة ارادة جزئية تابعة
لتصور جزئي واما علة الحركة القسرية فهي القوة التي احدها
القاسر في المتحرك وتقتضي ايضا ماله الحركة وهو المحل
لانها عرض فلا بد لها من محل تقوم به وتقتضي ايضا ما فيه
الحركة وهو مقولة من المقولات الاربع التي هي الكيف وكم
والوضع والاين وتقتضي ايضا ما منه الحركة وما اليه
الحركة وهما مبدأؤها ومنتهيها ولو بالفرض كما في الحركة
المستديرة وتقتضي ايضا المقدار وهو الزمان ضرورة وقوعها
فيه ووحدةها اي الحركة الشخصية انما تكون بوحدة ماله
اذ لا يقوم الواحد بالشخص محلين وبوحدة ما فيه فما اي بوحدة
ما منه وبوحدة ماله وانما اشتراطا وحدة ما فيه اذا شئ واحد
قد يستحيل وينمو ويقطع المسافة معا فيكون كل من الاستحالة
والنمو وقطع المسافة حركة على حدة وان اتحد المحل وانما تعدت
الحركة ههنا مع اتحاد المحل من حيث اختلف ما فيه الحركة لاختلاف
جنسها موجبا لاختلاف الحركة بالجنس وانما عطف ما منه عليه
بالقاء اشارة الى ان وحدة ما فيه اعني وحدته الشخصية تستلزم
وحدة ما منه وما اليه اذ لو اختلف المبدأ والمنتهى لم يوجد
وحدة ما فيه اعني الشخصية فاشتراط وحدته يعني اشتراط
وحدة ما لا هما فقط اي لا يغني اشتراط وحدتها عن اشتراط
وحدة لا اختلاف الطرق بين مبدأ معين ومنتهى معين كما يتوجب
الجسم تارة من البياض الى الغيرة الى العودية الى السواد وتارة

منه الى الصفرة الى الخضرة الى النيلية الى السواد وتارة منه الى
الحمرة الى القمحة الى السواد فالحركة من البياض الى السواد للمعينين
يمكن ان يفرض على هذه الوجوه فيكون المبدأ والمنتهى واحدا
مع تعدد الحركة بواسطة تعدد ما فيه فلم تستلزم وحدة ما لوحد
ما فيه الشخصية وبوحدة الزمان اذ المعلوم لا يعاد بعينه ولو
جاز اعادته بعينه لجاز ان تكون الحركة في زمان عين الحركة في
زمان آخر لا بوحدة ما به اذ المتحرك بمحرك ما قد يحرك محركا
قبل الانقطاع اي انقطاع الحركة والحركة الصادرة عنه ما لوحد
شخصية متصلة اتصال المسافة ولا تميز فيها بوجوب اثنينية
غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الى محرك آخر
ولا تجزئ فيها بالفعل ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد
ووحدة النوعية انما تكون بما اي بوحدة ما منه ووحدة ما
اليه ووحدة ما فيه فان هذه الامور الثلاثة اذا اتحدت بالنوع
كانت الحركة واحدة بالنوع وانا تنوعت كانت الحركة متنوعة
اذ لو اختلف ما فيه الحركة بحسب النوع كان كل من الحركات
الواقعة في تلك الانواع المختلفة نوعا من الحركة وان اتحد ما منه
وما اليه كاخذا الجسم من البياض الى السواد تارة من طريق
الغيرة واخرى من طريق الصفرة وكذا اذا اختلف ما منه وما
اليه وان اتحد ما فيه كالسخن والتبريد لا بوحدة ما به لما
من ان تعدد ما به لا يوجب تعدد الشخص فالنوع اولى ولا بوحدة
ماله فان تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال فسواد الانسان وسواد
سواد الجماد نوع واحد ولا بوحدة الزمان ان قدر تنوعه لانه
عارض للحركة واختلف العوارض بالنوع لا يوجب التنوع
في المعروضات واما اذا لم يقدر تنوعه بان قلنا انه نوع واحد
لا تختلف حقيقته فلا فائدة في اعتبار وحدته النوعية ووحدة

الحركة بحسب النوع بخلاف اعتبار وحدته الشخصية في وحدتها الشخصية ووحدها الجنسية انما تكون بما اى بوحدة مافية فقط فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة وتضاد المتجانسة منها اى من الحركات وهى الانواع الحقيقية المتدرجة تحت جنس اخر ففي الاستحالة كالسود والبيض وفي الكم كالنمو والذبول وكما لتخلخل والتكاثف وفي النقلة كالصاعدة والهابطة فالمختلفة بالجنس كالنقلة والاستحالة والنوع غير متضاده لجوان اجتماعها في موضوع واحد في زمان واحد وتضادها لا لتضاد ما هي فيه كالصاعدة والهابطة فانهما ضدان وان اتحد ما هما فيه ولتضاد الزمان لعروضه للحركة وتضاد العوارض لا يوجب تضاد العوارض على انه لا تضاد في الزمان لعدم تنوعه كما تقدم او لتضاده في الحصول في الاطراف التي هي مبادئ الحركات ونهاياتها لعدم اى الحركة حينئذ فان الحصول في المبدأ يحصل قبل الحركة وبعد عندها والحصول في المنتهى يحصل بعدها فلو كان تضادها لاجل الحصول في الاطراف لم يكن بين الحركات الموجودة تضاد ببل تضادها للتوجه من الاطراف واليه اعني باعتبار ما منه وما اليه جميعا بان يكون مبدأ احدى الحركتين ضد المبدأ الاخرى ومنتهى احدى المنتهياتها ولا يكفي لتضاد الحركة التضاد بين المبدأين فقط فان الحركة من السواد الى الحمر لا تضاد الحركة من البياض الى الحمر ولا التضاد بين المنتهيين فقط فان الحركة من الحمر الى البياض لا تضاد الحركة من الحمر الى السواد لا يتفاء غاية الخلاف من حيث هما كذلك اى متضادان وانما قيد بالحيثية لان المبدأ والمنتهى في الحركتين قد يكونان مع الاختلاف بالذات والماهية وحينئذ قد يكون بينهما تضاد كالسود والبياض فالحركة من الاول الى الثاني تضاد الحركة من الثاني الى الاول

لان مبادئها متضادان بالذات وكذلك منتهيهما وقد لا يكون كالسواد والحمر فانهما متخالفان بالماهية بلا تضاد لعدم التباعد في الغاية فلا تضاد ايضا بين الحركة من احدى الى الاخر وعكسها او يكونان مع الاختلاف بالعرض وبينهما حينئذ تضاد كالمركن والمحيط فانهما نقطتان من جسم بسيط عرض لاهدهما انه غاية القرب من الفلك والاخر انه غاية البعد عنه وباعتبار هذين العارضين صار متضادين مع تساويهما في الحقيقة وصار تضادهما بالعرض سببا لتضاد الصاعدة والهابطة بالذات فانهما معنيان وجوديان يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف او يكونان دون اى دون الاختلاف اصلا بل اتفق ان صار احدهما مبدأ للحركة والاخر منتهى لها فاذا فرضت حركة اخرى من هذا المنتهى الى ذلك المبدأ لم تكن مضادة للاولى اذ لا تضاد بين المبدأين ولا بين المنتهيين لا بالذات ولا بالعرض ومفهوم المبدأ والمنتهى لعارضان ايضا فانها اى الحركة فان المبدأ مبدأ لذى المبدأ وذو المبدأ ذو مبدأ للمبدأ وكذا حال المنتهى وذو المنتهى واما ذاتاهما فلا يضايقانها ولا يتضايقان اى المبدأ والمنتهى لا تفكك بعقل الجوان ان نفرض حركة لها بداية بلا نهاية او نهاية بلا بداية فلا تكافؤ بينهما في العقل ولا في الوجود فلا تضاد وتضاد الحركة ليست كما بالذات لانها من المقولات النسبية لامن مقولة الكم بل هي كم بالعرض ويعرض لها بسبب الكمية العرضية ثلثة انواع من الانقسام الاول انقسامها بالزمان اى بحسبه لانه عارض لها فتقسم بانقسام العارض فالحركة في نصف ساعة نصف الحركة في ساعة والثاني انقسامها بحسب المسافة لانطبقها عليها والمسافة منقسمة لا تتفاء الجزء فتقسم

الحركة بانقسامها وانقسامها بحسب المسافة غير انقسامها
بحسب الزمان اذ قد يختلفان كالسريعة والبطيئة فانه انما
اتحاد السريعة والبطيئة في المسافة والافقسام بحسبها فلا
بدان يختلف زمانهما والافقسام بحسبه وانما فرض اتحادها
في الزمان والافقسام بحسبه كانتا مختلفتين في المسافة والا
بحسبها والثالث انقسامها بحسب المتحرك فان الجسم اذا تحرك
تحركت اجزأؤه المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء غير
القائمة بالآخر فاذا عرض له انفصال حصل لكل جزء حركة بالفعل
فالحركة تابعة لمحلها في الانقسام الفرضي والفعل وهي اي الحركة
طبيعية ان كان مبدؤها في محلها خاليا عن الشعور وقسرية
ان كان مبدؤها في غير محلها وارادية ان كان مبدؤها في محلها
مع الشعور وسببها قوة كذلك اي طبيعية وقسرية وارادية
والحركة اما سريعة وهي التي تقطع مسافة مساوية لمسافة
الآخرى في زمان اقل من زمانها والبطيئة بالعكس وبطوها
ليس لتخلل السككات بين الحركات والا لم تحس بحركة الفرس وان
فرصت سريعة جدا اذ لو لم يكن البطوا لتخلل السككات كان
تفاوت السرعة والبطو بحسب تفاوت السككات المتخللة
في القلة والكثرة فاذا عدا فرس اشد عدو كانت حركة ابطأ
من حركة المجدد بنسبة غير قليلة وحينئذ تكون زيادة سككاته
عليها اي على حركته كن زيادة حركة المجدد على حركته وانها نحو الف
الف مرة فتكون زيادة سككاته على حركته ايضا نحو الف الف مرة
فلا تظهر تلك الحركات القليلة في تلك السككات الكثيرة مثل
هذه الكثرة الف مرة لتلك القليلة فوجب ان لا يحس بهذه الحركة
اصلا وهو باطل قطعانا لا نحس بحركاته ولا نحس بشيء من سككاته
وقد يمنع لزوم روية السكون على هذا التقدير اذ السكون لا

لا يحس لكونه عد ميا عندهم واجيب بانه وان كان عد ميا
لكن لا خفاء في ان الجسم قد يرى ساكنا وقد يرى متحركا ويفرق
الحسين بين الحالين ولتلازم حركة الظل والشمس يعني كلما
ارتفعت الشمس عن الافق الشرقي جزأ نقص الظل جزأ ولا
يمكن ان يكون هذان الجزآن متساويين في المقدار ولا ان
يكون جزء الظل اكبر بل يجب ان يكون اصغر وحينئذ يكون
بازاء كل حركة للشمس حركة للظل اقل في المقدار فتكون ابطأ
بلا تخلل سكون والا بان جازا ارتفاع الشمس مقدارا مع
وقوف الظل جاز ذلك في الثاني والثالث فيجئ جاز ان تتم
الدورة وهو اي الظل بحاله وهو باطل وهذا الاستدلال
لا يلزم منا اذ تمام الدورة مع بقاء الظل جائز عندنا بالاستناد
جميع الموجودات اليه تعالى ابتداء بلا وجوب ولا ايجاب وعدم
بقاء الظل في هذه الحالة عادي بل اضراب عن قوله ليس لتخلل
السككات لما نعت المحروق في الحركة الطبيعية فكما كان قوا
اغلظ كان اشد ممانعة للطبيعة كالماء مع الهواء فنزول
الحجر الى الارض في الماء ابطأ من نزوله اليها في الهواء ولما نعت
الطبيعة في الحركة القسرية والارادية وذلك لان الجسم كلما
كان اكبر مقدارا وكانت الطبيعة السارية فيه اعظم كالشد
ممانعة للقاسر والحرك بالارادة وان اتحد المحروق والقاسر
والحرك الارادي ومن ثمة كانت حركة الحجر الكبير ابطأ من حركة
الصغير في مسافة واحدة من قاسر واحد ولما نعت كليهما
في الحركة القسرية والارادية كالسهم المرمي بقوة واحدة
تارة في الماء وتارة في الهواء وكالشخص السائر فيهما بارادة
وقيل اي قال ارسطو واتباعه والجبا في بين كل حركتين
مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكون فالحكام قالوا

لا متناع تتالى بل الى بلين الميل الموصل الى المنتهى والميل الضارف
عنه والتركيب الزمان من الالات فتركبت المسافة من الاجزاء
هذا خلف فبين الاثنين زمان سكون وقال الجبائي انما وجب
ان يكون بينهما سكون لتكافؤ الاعتمادين لان الاعتماد المجتلب
في الحجر يغلب الاعتماد اللازم اذا الحادث اقوى من البقايا فضعف
الاعتماد المجتلب بالحجر ويضعف بمصاكات الهواء المخروف
متد رجاء في الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل الحجر
لا شك ان غلبته على المجتلب انما تكون بعد التعادل بينهما اذ لا
ينقلب المغلوب من المغلوبة الى الغالبة دفعة من غير تخلل
تعادل يجب السكون والالزم التجميع بلا مرجع ومنع اى منع
افلاطون واكثر المتكلمين من المعتزلة وجوب السكون بين
الحركتين فقال افلاطون اذ يستلزم وجوب السكون بينهما
وقوف الجبل الهابط من السماء بمصادمة الخردلة المرمية
الى فوق على سمت سقوطه اذ لا بد ان تسكن الخردلة عند
مصادمتها الجبل لوقوعها بين حركتيها الصاعدة والهابطة
ويلزم من ذلك سكون الجبل والاتلاخل الاجسام ووقوف
الجبل بمصادمة خردلة ضروري البطلان وقالت المعتزلة
لا يجب السكون بينهما اذ لا يوجب الاعتماد اللازم فانه يقتضي
الحركة الهابطة لا السكون ولا يوجب الاعتماد المجتلب لانه
يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ثم الاضافة وهي نسبة
معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى
كالابوة هي المضاف الحقيقي وهي التي تعد من المقولات و
ومعروضها وحده وهو ذات الاب او معروضها معها يقال
لكل منهما المضاف المشهورى ويجب التكافؤ بين المضافين
نسبة ويعبر عن هذا التكافؤ بالانعكاس وهو ان يحكم باضافة

كل من المضافين الى صاحبه من حيث كان هو مضافا اليه فكما
ان الاب اب الابن فالابن اب الاب وانما اعتبرت الحيثية لانه
اذا قلت هذا اب الانسان لم يلزم ان هذا انسان الاب وهذه
الخاصية انما هي للمضاف المشهورى اعنى المعروض المأخوذ من
حيث انه معروض لعارضه كالاب والابن والعالم والمعلوم
والعاشق والمعشوق حتى انما نسب احدا المشهورين الى صاحبه
وجب انعكاس هذه النسبة واما المضاف الحقيقي فلا نسبة
فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لا معنى لقولك الابوة ابوة البنو
وفي قيد الحيثية اشارة الى ذلك ويجب التكافؤ وجودا ايضا
عيننا وذهنا فكلا وجدا احدهما في الذهن او في العين وجد
الاخر فيه وكلا عدم احدهما في احدهما عدم الاخر فيه ويجب التكافؤ
في التحصيل والاطلاق ايضا فاذا كانت في طرف محصلة او طرفة
كانت في الاخر كذلك فالنصف المطلق مضاييف للضعف
المطلق وهذا النصف لهذا الضعف وهذا انما يكون في التحصيل
للمضاف الحقيقي لا في التحصيل لموضوعه فانا اذا حصلنا
موضوع المضاف الحقيقي لم يلزم تحصيل المضاف المقابل
له فتحصيل الراس حتى يصير منه هذا الراس لا يوجب تعيين
من له الراس بخلاف ما اذا حصلنا الراسية التي هي الاضافة
الحقيقية حتى نصير هذه الراسية وجب ان تحصل
الاضافة في الطرف الاخر فيكون الراس وذو الراس متعينين
حينئذ وقد تتوافق الاضافة من الطرفين كبحار او تتخالف
كالابوة والبنوة سواء كان المتخالف محدودا كالضعف
والنصف او غيرهما غير محدود كالقل والاكثر وقد تكون
الاضافة لصفة موجودة فيهما اى في كل واحد المضافين
كالعاشقية فانها لا دارك العاشق والمعشوقية فانها

لجمال المعشوق او موجودة في احدهما فقط كالعلمية فانها الصفة
قائمة بالعالم هي العلم دون العلمية فانها ثابتة للمعلوم لصفة
قائمة به والا لكان للعدوم بكونه معلوما صفة موجودة اولا
لصفة اصلا كالمتياسر والمنياسر اذ ليس للمتياسر صفة حقيقة
بها صار متياسرنا وكذلك المنياسر ونقرض الاضافة للقو
كلها بل للواجب تعالى كالاول فالجوهر كالاب والابن والكم
المتصل كالصغير والكبير والمنفصل كالقليل والكثير وكيف
كالاحر والابر والمضاف كالا قرب والابعد والابن كالا
والاسفل والتمت كالا قدم والاحدث والوضع كالا شد
الحناء وانتصابا والملك كالا كسي والاعزى والفعل كالا قطع
والانفعال كالا شد تسخنا ومنه اي من المضاف التقدّم و
التأخر قال الحكماء وهو اي التقدّم على خمسة اوج الاول التقدّم
بالعلية وهو ان يكون وجود المتأخر مستفادا من وجود ^{المتقدم}
كتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم والثاني التقدّم بسبب ^{الذات}
وهو ان لا تتم ذات المتأخر الا بذات المتقدم مع قطع النظر
عن الوجود كتقدم الواحد على الاثنين والثالث التقدّم بسبب
الزمان كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام والرابع التقدّم
بسبب الشرف كتقدم ابي بكر على عمر رضي الله تعالى عنهما
والخامس التقدّم بسبب الرتبة بان يكون المتقدم اقرب
الى مبدأ معين كالحسية كما في صفوف المسجد والعقلية كما في
الاجناس المترتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية
المترتبة على سبيل التنازل وزاد المتكلمون التقدّم بالوضع
كاجزاء الزمان فانه ليس بالعلية ولا بالذات ولا بالشرف
ولا بالرتبة لان المتقدم منها يجمع المتأخر ويستحيل ذلك
على اجزاء الزمان ولا بالزمان والا لكان للزمان زما وتسلسل

ثم ان اعتبر التقدم فيما بين اجزاء الماضي فكل ما هو ابعد من الآن
الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين اجزاء المستقبل فكل
ما هو اقرب الى الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر في غير
ذلك كالماضي والمستقبل فقيل الماضي مقدم على المستقبل
نظرا الى ذاتيهما فان ذات الماضي متقدمة على ذات المستقبل
وهذا هو الصحيح عند الجمهور وقيل عكسه باعتبار العارض
فان كل زمان يكون اولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير
ما ضيا فكونه مستقبلا يعرض له قبل كونه ما ضيا وجميع
انواع التقدم تشترك في ثبوت الامر الزائد للمتقدم في الذاتية
كونه مقوما للتأخر وفي العلى كونه موجودا له وفي الزمان كونه
مضى له زمان لم يمض للتأخر وفي الشرف زيادة كال وفي الوجود
وصول اليه من المبدأ اولا واذا عرف اقسام التقدم والتأخر
عرف اقسام المعية فالمعية الزمانية ظاهرة وكذا المعية
الشرفية كشخصين متساويين في الفضيلة والمعية بالرتبة
كوعين متقابلين تحت جنس واحد وشخصين متساويين
في القرب الى المحراب والمعية بالذات كجزعين مقدمين لماهية
واحدة في رتبة واحدة والمعية بالعلية كعلتين لمعلولتين
شخصيين من نوع واحد ولما فرغ من مباحث العرض شرع
في مباحث الجوهر فقال هذا **فصل في الجوهر** وهو ممكن وجوده
لا في موضوع عند الحكماء وحادث متعين بالذات عند المتكلمين
كما تقدم في صدر الموقف الثاني قال الحكماء الجوهر ان كان حالا
في جوهر اخر فصورة اما جسمية او نورية او كان محلا لها
اي للصورة فهيولى او كان مركبا من جسم اما مطلق او مؤثر
منه او كان مدبرا له اي للجسم فنفسه والا بان كان مؤثرا
في الجسم فعقل وهو اي الجوهر عندنا المتعين بالذات فان قيل

القسم في جهة او اكثر فقسم فاقله جزآن ثم الجسم عند جمهور
 الاشاعرة مجموع الجزئين المتماثلين لكل واحد منهما وعند
 القاضي وبعض المحققين الجسم كل واحد من الجزئين وانما قال
 ذلك لئلا يقوم الواحد بالكثير فان التاليف واحد والجسم
 الذي قام به التاليف اتفاقا منا فجزء الذي قام به التاليف
 جسم فجزآن جسمان لا جسم واحد ولا يقبل القسمة فجوهر
 فرد ولا شكل له اي للجوهر الفرد لانه اي الشكل هيئة احاطة
 حد واحد وهو الكرة او هيئة احاطة حدود وهو المضلع ولا يتصور ذلك الا فيماله جزء فان الحده هو النهاية ولا تقبل
 النهاية الا بالنسبة الى ذي النهاية فيكون هناك لامحالة جزآن
 ثم قال القاضي ولا يشبه الجوهر الفرد شيئا من الاشكال
 لان المشكلة هي الاتحاد في الشكل فما شكله كيف يشاكل غيره
 وغير القاضي خلاف فيما يشبهه فقل يشبه الكرة اذ لا تختلف
 جوانبه كما ان الكرة لا تختلف جوانبها ولو كان مشابها للمضلع
 لكان له جوانب مختلفة فكان منقسما وقيل يشبه المربع لان الجسم
 يتركب منه بلا فوج وذلك انما يتأتى اذا كان مشابها للمربع لان
 الشكل الكروي وسائر المضلعات وما يشبهها لا يتأتى فيها ذلك
 الا بفرج وقيل يشبه المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة
 والجسم الطبيعي عندهم اي الحكماء جوهر قابل لابعاد ثلاثة متقا^{طة}
 على زوايا قائمة ويقال لكم كذلك اي قابل لابعاد ثلثة متقاطعة
 على زوايا قائمة جسم تعليمي قيل في الاعتراض على كون هذا التعريف
 حدا للجوهر لم تثبت جنسيته لما تحت ومفهوم القابل سلب اي امر
 عديم والا بان كان القابل امرا وجوديا فعرض قائم بالذات التي
 صدق عليها هذا المفهوم فتكون تلك الذات قابلة له والكلام في
 قابليته باله وتسلسل واذا كان عدما فلا يصلح ان يكون فضلا

ذاتيا للجسم الذي هو من الحقايق الخارجية وقالت المعتزلة
 الجسم طويل عريض عميق قال الجبائي واقله ثمانية اجزاء بان يوضع
 جزآن فيحصل الطول وجزآن بجنبهما فيحصل العرض واربعة
 فوق الاربعة فيحصل العمق وقال العلوف فيحصل الجسم من ستة
 اجزاء بان يوضع ثلثة على ثلثة وليس الجسم مجموع اعراض خلافا
 للنظام والنجار من المعتزلة لان الجسم قائم بذاته والعرض
 لا يقوم بذاته سواء كان واحدا او متعدد بالغاما ما بلغ فلا بد من
 انتهائه الى جوهر يقوم به واستبدل على مذهبهما بانه كلما وجد
 الجوهر وجدت الاعراض واذا انتفى انتفت وبالعكس واجيب
 بان التلازم لا يفيد الوحدة ولا دخول احدهما في الاخر كالتضا^{يق}
 والجسم البسيط وهو ما لا يتركب من اجسام مختلفة الحقايق
 كالماء مركب من اجزاء لا يتجزى اذا القابل للقسمة ليس واحدا
 نفسه غير منقسم بالفعل والا بان كان واحدا في نفسه غير منقسم
 بالفعل انقسمت الوحدة لانها حالة في قابل القسمة وانقسام
 المحل يوجب انقسام الحال هذا خلف وايضا كان التفريق حتى
 من البعوض للبحر بابرته اعدا ما للبحر وايجاد البحر من اخريه والثاني
 باطل اما بيان الملازمة فان التفريق حينئذ اعدام لهوية متصلة
 في حد ذاتها واحداث لهويتين منفصلتين لم تكونا موجودتين في
 تلك الهوية الاتصالية والا كانت منقسمة بالفعل والمفروض
 خلافة واما بطلان التالي فبالبداهة واجيب عنه بانه استبعاد
 لا يفيد اليقين ودعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة
 ولتأين المقاطع اي مقاطع الاجزاء في الامر القابل للانقسام اليها
 نحو اوص كالثلث والرابع فان مقطع الثلث غير مقطع الربع
 ضرورة وكذا غيرهما بالغاما ما بلغ والتأين المذكور يوجب تأين
 الاجزاء بالفعل اذ لو لم تكن الاجزاء متميزة في الوجوده لتختلف

بتلك الخواص التمايزة واجيب بان مفهومات المقاطع اوصاف
اعتبارية يعتبرها العقل عند عرض التجربة وذلك لا يوجب تمايز
محالها الا بحسب الفرض ايضا وهذه الوجة الثلاثة فيها تركيب
الجسم من الجواهر الفردة باستعانة ان كل قابل للانقسام فهو ينقسم
بالفعل والوجة السابعة الاتية عقب قول النظام ورده فيها
التركيب من غير استعانة وكان على المصنف ان يؤخر قول النظام
ورده عن الوجة العشرة كما لا يخفى وهي اي تلك الاجزاء التي
لا يتجزى الموجودة في الجسم بالفعل متناهية خلافا للنظام ^{تكميلها} ^{وتمايزها}
من الاوائل والامتنع قطع المسافة في زمان متناه اذ لا يمكن
قطعا الا بعد قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا
الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه واذ التاليف
يفيد جمعا والا كان حجم الاثنين كحجم الواحد وكذا الثلاثة والاربعة
الى غير النهاية فلا يحصل من تاليف الاجزاء حجم اصلا والمفروض
ان حجم الجسم انما حصل من تاليف بعض اجزائه الى بعض واذ كان
التاليف يفيد جمعا فلجعل التاليف من اجزاء متناهية في جميع الجهات
فيحصل من المتناهية في الجهات جسم فليس كل جسم من مركبات اجزاء
لا تتناهى فبطلت الكلية التي ادعاها النظام ثم اذا شئنا ان
نبطل قوله بالكلية قلنا هذا الجسم الذي الفناه له حجم متناه
واجزاء متناهية والجسم الذي فيه البحث له حجم متناه لتناهي
الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك ان ^{ان} ^{يكون} ^{الاجزاء} ^{اذا} ^{ديدا}
الاجزاء يزاد الحجم فيكون نسبة حجمه الى الحجم مع تناهيهما كنسبة
اجزائه مع تناهيهما الى الاجزاء مع عدم تناهيهما هذا خلف فان
قلت قد تقدم انه عند مؤلف من اعراض مجتمعة فكيف يتصور
منه هذا القول قلت اجاب المولى الفنا ري بانه ربما يريد بالاجزاء
الغير المتناهية تحقق جواهر غير متناهية مركب كل منها من الاعراض

المجموعة وايضا فلا تنقسم النقطة الموجودة في الجسم فانها
طرف الخط وهو طرف السطح وهو طرف الجسم وطرف الموجود
موجود وهذه النقطة هي الجزء ان كانت جوهر او محلها
هو الجزء ان كانت عرضا اذ لو كان محلها منقسما لانقسمت
واجيب بان النقطة عرض غير ساري في محلها فلا يلزم من انقسام
محلها انقسامها وكذا الحركة الحاضرة موجودة لا تنقسم اما
كونها موجودة فاذا لولاه لم يوجد الماضي منها ولا المستقبل
لان الماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما يستحضر فلم توجد
الحركة اصلا وهو باطل بالضرورة واما انها لا تنقسم فاذا
لولاه لكان بعض اجزائها المفروضة قبل وبعضها بعد لانها
غير قارة الذات ضرورة فلا يكون كلها حاضرا هذا خلف
وكذا جميع اجزائها غير قابلة للانقسام اذ ما من جزء من
اجزائها الا وكان حاضرا حينما ثبتت ان الحركة مركبة من
اجزاء لا يتجزى فكذا المسافة لانطباقها عليها ويرد عليه ان
الحركة بمعنى القطع منطبقة غير موجودة والحركة بمعنى
التوسط بالعكس ولا صغر الزوايا يعني ان اقليدس برهن
في الشكل الخامس من ثالثة الاصول على وجود زاوية هي
اصغر الزوايا وهي ما يحصل من مماسة خط مستقيم لخط
دائرة فهي لا تنقسم اذ لو انقسمت لم تكن اصغر الزوايا ولا ^{تتصور}
عدم انقسامها الا باثبات الجزء لان تلك الزاوية ان كانت
جوهر كانت جزءا وان كانت عرضا فلا بد لها من محل هو جوهر
غير منقسم لما تقدم في النقطة وقد علمت جوابه ويجاب عنه
ايضا بان البرهن في كتابه هو ان الحادة الحادة من حدة
الدائرة والخط المماس لها اصغر من كل زاوية حادة مستقيمة
الخطين لانها اصغر من الحواد ولا مكان وجود حدة حقيقة

تماس سطحاً مستويا حقيقيا فإيه المماسية بينهما لا ينقسم إلا فاما
 في جهة فهو خط أو في أكثر فهو سطح ولا انطباقه على السطح المستوي
 فهو مستوي ولا تكون الكرة كرة حقيقيّة هذا خلف ثم تعرض
 تدحرجها على السطح بحيث تماسه بجميع اجزائها فيكون جميع
 الاجزاء غير منقسمة وهو المطلوب ولا مكان وجود خط
 قائم على خط آخر مير الخط الاول به أي بالآخر فان المار على
 جميع اجزاء الخط الاخر والمماسية انما تكون بنقطة لان المماس
 من المار طرفه الذي هو نقطة ومسوس النقطة لا تكون الا
 نقطة فالمرور عليه مركب من نقط متتالية والسطح من
 خطوط متلاقية والجسم من سطوح مجتمعة وهو المطلوب
 ويتجه عليه ان المتحرك هو المتخيز بالذات ولا بد ان يكون منقسما
 في جميع الجهات والخط عرض كاحويه فكيف يتحرك على مثله
 واذ يلزم من قبول الجسم الانقسام لا الى نهاية مساواة
 الحزلة السماء لا شترأهما في كون الاجزاء الممكنة غير متناهية
 وهوميت ويرد عليه ان الاجزاء فيها وان كانت غير متناهية
 الا ان مقادير اجزاء السماء ليست كمقادير اجزاء الحزلة فلا
 استحالة وايضا لو قبل الجسم الانقسام لا الى نهاية لزم ان انفصل
 الحزلة الى ما الى صفائح تغمر وتغطي وجه الارض وتستر
 وجوه السموات وتفضل عليها بما لا يتناهى وانه ضروري
 البطلان ورد بان معنى لا تنهاى الانقسام انه لا يصلح
 حد يقف عنده ولا يمكن تجاوزه اياه لان تلك الانقسامات
 التي لا تنهاى تخرج الى الفعل وقال الحكماء الجسم البسيط
 واحد متصل في نفسه يقبل القسمة بلا نهاية وليس مركبا من
 اجزاء لا تجزى اذ لو تركب منها لكان الوسط من تلك الاجزاء
 يحجب الطرفين عن التماس فيما به مما سأل احد الطرفين غير مابه

مما سأل الاخر فينقسم واذ الجواهر الفرد على تقدير وجوده متخيز
 بالذات وكل متخيز بالذات يمينه غير يساره فالجواهر الفرد
 يمينه غير يساره فهو منقسم هذا خلف ولانا اذا ركبنا
 صفحة من اجزاء لا تجزى ثم قابلنا بها الشمس فان الوجه
 المضئ منها وهو الذي الى الشمس غير الوجه المظلم وهو
 الذي اليها فوجب ان تكون تلك الاجزاء منقسمة ولو لم
 اى ولا مكان وقوع جزء واحد على ملتقى اثنين فانه يكون فيما
 لهما لا بكليته والالم يكن على الملتقى فوجب ان يكون بعضه
 مما سأل احدهما وبعضه مما سأل الاخر ولا معنى للانقسام
 الا ذلك يدينه اى يبين امكان وقوع جزء على ملتقى جزئين
 وجوه ثلثة الاول الحركة اى حركة الجزء من جزء مثله
 الى جزء اخر كذلك وملاصق للاول فاتصافه بالحركة اما
 عند كونه بتمامه في الجزء الاول او في الجزء الثاني او عند
 كونه على الملتقى والا ولان باطلان لانه اما قبل الحركة او بعد
 الفراغ منها وفي الثالث المطلوب والثاني خط مركب من
 اجزاء شفع كسنة يتحرك عليه جزآن كل منهما الى صوب الآخر
 احدهما على الخط والاخر اسفل الخط مبتدئين حركتهما
 من طرفيه اى الخط حال كون حركتهما ملتبستين بتساو
 بان لا تكون احدهما اسرع والاخرى ابطأ فلا بد ان يتحالا
 قبل ان يتجاوزا وذلك على المنتصف وهو ملتقى الثالث
 والرابع او مركب من اجزاء وتروكلاهما اى كلا الجزئين
 المتحركين على الخط وباقي المسئلة بحالها فان الجزئين
 يلتقيان في الوسط وهو الجزء الثالث فيكون هو على
 ملتقاها وهو الوجه الثالث ولان التسريع اذا قطع جزء
 من المسافة فالبطي لا يقف بل يقطع اقل من جزء ولا سأل

البطيئة السريعة وزادت عليها هذا خلف وإذا قطع أقل من جزء
لزم التجزئ وأما قلنا لا يقف أدليس البطوء لتخلل السكيات كما
تقدم سيما البطوء الملازم للسرعة وذلك في صورت كفاي
كافي طوق الرحي الطوق العظيم والطوق الصغير جدا فان
حركة الاولى سريعة لطول مسافتها وحركة الثانية بطيئة
لقصر مسافتها وهما متلازمان ان ادلوا تحرك الطوق العظيم
ووقف الصغير لزم التفكك وانقسام الرحي الى دوائر متعددة
بحسب اجزائها ولو كانت من حديد او ما هو أشد منه ثم
التصاقها عند الوقوف بحيث لا يمكن ان يتفكك منها جزء بل
السعي وذلك وان كان مما لا يمتنع في قدرة الله تعالى فالعقل
جازم بعدمه كسائر العاديات ومعلوم لكل عاقل ان الله تعالى
لم يخلق في الرحي كل هذه الغرائب والعجائب ليثبت مذهبهكم و
كما في الفرجار ذي الشعب الثلاث تثبت واحدة منها ويدور
اثنان حتى ترسم دائرتين الداخلة صغيرة والمخارجية كبيرة ولا
شك ان هاتين الشعبتين تتمانان الدائرتين معا بحركتهما
وهما متلازمان ضرورة والافتكك ههنا مع عدم التناثر
والتساقط بعد من الافتكك بين اجزاء الرحي وكما في الشخص
الدائر على عقبه فانه يرسم دائرتين احدهما يعقبه وهي الصغرى
والاخرى باطرافه وهي الكبرى وحركتهما متلازمان لان
اذا تحرك راس اصبعه جزء لم يقف عقبه والا لزم تقطع
ذلك الشخص على قياس ما حروم نحن نعلم بالضرورة انه لا
يتقطع جزءا جزءا كيف وتفرقا لاتصال يوجب الالم مع انه
لا يجد الما اصلا وكما في الشمس مع ظل الخشبية المفروزة
حذاها فان الظل يقطع بالانتفاص من الصباح الى الظهر
نحو ذراع او ذراعين والشمس في هذه المدة تقطع ربع فلكها

من غير وقوف الظل عن الحركة لان الشعاع الخارج من
الشمس المار براس الخشبية الواصل الى طرف الظل انما
يقع بخط مستقيم ووقوف الظل عن الحركة مع تحرك
الشمس يبطل الاستقامة وكما في دلو مشدود على رأس
حبل مشدود رأسه الاخر يوتد في وسط البير حال كون ذلك
الحبل مع كلاب يمد اي يمد الكلاب الحبل الى رأسه اي رأس
البير فالدلو والكلاب يصلان الى رأس البير معا فالدلو
قطع منسافة البير حين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف
الكلاب ضرورة وكما في جزء متحرك جزءا على خط متحرك جزءا
اخرى جهة حركة ذلك الجزء ونفرض **ا ب ج** خطا ساكنا
مركبا من اجزاء ثلثة ونفرض ايضا **د ه** خطا مركبا من جزئين
كاشا على **ا ب** بحيث يكون **د** واقعا بازاء **ا و** واقعا بازاء
ب ونفرض **ز** جزءا كاشا على **د** فانا تحرك **د** من **ا** الى **ب** فقد
تحرك **د** من **ب** الى **ج** وفرضنا تحرك **د** من **د** وكما مقابلا
الى **ه** وهو الآن مقابل **ل** فقد تحرك **ز** جزئين حين تحرك
د جزءا واحدا فقد ثبت حركتان متلازمان سريعة وبطيئة
وهو المطلوب ولاشكال هندسية كالربع من ستة عشر
جزءا فكل ضلع اربعة وكذا القطر فالقطر كالضلع وانما
بشهادة الحس والبراهين الهندسية الدالة على ان وتر
الزاوية القائمة اطول من كل واحد من ضلعيها لان ربع
يساوي مربعيهما كما بين في شكل العروس ومثلث قائم
الزاوية كل من ضلعيها عشرة فالوتر جذر مائتين كما بين
في شكل العروس وهو فوق اربعة عشر جزءا واقل من خمسة
عشر جزءا فيلزم انقسام الجزء واذنا مد راس الوتر في هذا
المثلث وجر من جانب الخط اي احد الضلعين الى ان

يصل رأسه الآخر إلى ملتقى الضلعين فقل أي فيما يمر عليه رأسه
الاول من اجزاء الضلع الاول اقل مما يمر عليه رأسه الآخر من اجزاء
الضلع الآخر وهو عشرة اجزاء وما يمر عليه الاول اربعة وكسر
فاذا مر الآخر على جزء من الاول على بعض جزء فانقسم الجزء والآخر
بان كان ما يمر عليه هذا الرأس من الاجزاء مثل ما يمر عليه الآخر
ان يكون الوتر منطبقا على ضلع وعلى الفاصل عليه مثل الضلع
الآخر فهو أي الوتر مثل الضلعين مع انهم برهنوا على ان مجموع
كل ضلعين في كل مثلث اعظم من الثالث وكذا دائرة فانها ايضا
تدل على انقسام الجزء اذ ظاهرها اكبر من باطنها فيكون للجزء جانب
الكبر وجانب الصغر فينقسم والاى وان لم يكن ظاهرها اكبر من باطنها
فاما ان يكون بين كل جزئين خلاء او لا يكون فان لم يكن لتساوت
الدائرة الصغيرة والدائرة الكبيرة لانه لما كان باطنها كظاها
في المقدار طوقية الرحي مثلا كالقطبية منها وبطلانه لا يخفى
وان كان بين كل جزئين خلاء فان كان باقل من جزء لزم الانقسام
في الجزء لثبوت ما هو اقل منه والا بان كان الخلاء بقدر ما يسع
جزء ضعفه أي فظاها صغف باطنها والحس يكذب واعلم
ان المراد بالدائرة ههنا محيطها فانها تطلق عليه ايضا لانقسام
الزاوية المستقيمة الخطية الى غير النهاية كما برهن عليه اقليدس
في اولى الاصول فانه ينبغي للجزء ولا بد في الجسم من الانقسام
بالوهم او باختلاف عرضين كالسواد والبياض او بالفلك كسر
او قطع او الفرق بينهما ان القطع يحتاج الى التفاضل فاصلة
بالنفوذ دون الكسر وايضا للقطع نوع اختصاص بالاجسام
الليينة والكسر بالاجسام الصلبة الا لما منع من الفلك كصورة
كافي الافلاك او صلابة شديدة كما في بعض الاجسام العنصرية
او فقد لا يحتاج اليها في القطع او صغر بالغ لا يتيسر معه القطع

ولا الكسر واذ لم يكن للجسم البسيط اجزاء بالفعال في الجواهر
الافراد فهو متصل في حد ذاته كما هو عند الحس فلا اتصال
فالجوهر المتصل القابل للابعد المدرك من الجسم في باري
النظر فلا يحتاج في اثباته للجسم الى برهان هو الصور الجسمية
واطلاق المصدر على اسم الفاعل ثم ان الجسم البسيط يرد
عليه الانفصال لانفكاكي كما اذا صب ماء الخمر في اثنتين
فلا بد من ان يكون فيه ما يقبل الانفصال لانفكاكي بعد ما كان
قابلا للاتصال وذلك القابل ثارة له أي للاتصال بالمع
المصدرى في العبارة استخدام وتارة للانفصال لانفكاكي
غيرها أي غير الصورة الجسمية وغير المقدار الذي هو كم
متصل قائم بالجسم سمي بالجسم التعليني وذلك الغير
هو الهولي هي في حد ذاتها لا متصلة ولا منفصلة على
معنى انه ليس واحد منهما عينها ولا جزءها ولا لازمالها
لا على معنى خلوها عنهما جميعا فانهما يتواردان عليها بدلا
بخلاف الصورة الجسمية والمقدار فان الاتصال لازم لهما
فلو لم يكن هناك هولي بل كان احدهما هو القابل للانفصال
الانفكاكي فعند وقوعه لا يخلو اما ان يبقى القابل كما هو
قضية قولهم يجب وجود القابل مع المقبول ويلزم منه
اجتماع الاتصال والانفصال في الجسم بالضرورة وانه
محال واما ان لا يبقى بل ينعدم بانعدام لازمه الذي هو
الاتصال وتحدث متصلا ان كان مع اتصاليين آخرين كما
هو مشاهد ويلزم منه ان يكون انفصال الجسم انعدامه
بالكلية وحصول جسمين آخرين لا عن شيء بل من كم العدم
وانه بدعي البطلان فتعين ان في الجسم جوهر مجردا موجوبا
بالذات في الاحوال كلها تعلقت به قبل الانفصال الجسمية

واحدة تعلقا رافعا لامتياز الوضع بينهما وهو في تلك الحالة
جسم واحد وعند طريان الانفصال على الجسم تزول عنه هذه
الجسمية الواحدة وتعلق به جسميتان اخريان كذلك ويصير الجهر
الباقي بهما جسمين فلم يلزم حد وثما لا عن شيء وعورض هذا الدليل
بان الهيولى على تقدير وجودها اذ كانت واحدة كما قيل للانقسام
كانت متصلة لا مفصلة فيها واذا صارت كثيرة بورود الانقسام
صارت منفصلة فهي قابلة للاتصال والانفصال فلو اقضى
قبولهما اثبات هيولى كما ذكر في الجسم لزم ان يكون الهيولى
هيولى اخرى فنقل الكلام اليها ويلزم التسلسل في امور مترتبة
موجوده معا واجيب بان الهيولى لا مقدار لها لذاتها مغاير
للمقدار اللازم للصورة الجسمية ولا اتصال لها ايضا لذاتها
مغاير للاتصال اللازم للصورة الجسمية فيقتضي انقسامها
اي الهيولى هيولى اخرى بل تتقدر بالمقدار اللازم للصورة
الجسمية من غير ان يلزمها بخصوصه ووحدها وكثرتها
بحسب ما يعرض لها من الاتصال ويقارنها من الصورة في
قبل ورود الانفصال واحدة متصلة بالصورة الواحدة لكالا
فيها وبعدة منكثرة منفصلة بالصور المتعددة الحالة فيها
والا فهي حد ذاتها لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة
انما هي استعداد محض لا فعل لها في الصفات الا بالصورة
فهي متصفة بها تبعها لا في حد ذاتها قلت في الاعتراض على
استدلالهم على اثبات الهيولى قد يتركب الجسم البسيط كما هو
مذهب ذي مقرطيس واتباعه من اجسام صفار صلبة تنقسم
وهما في الجهات الثلاث لكنها لا تنقسم فعلا واتصال الجسم البسيط
نبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن اقترانها وكل جزء
منها متصل بنفسه بالحقيقة وغير قابل للانفصال الانفكاك

والجسم الذي يقبله كالماء غير متصل بنفسه بالحقيقة بل بحسب
الحس المجزء عن ادراك المفاصل التي بين تلك الاجزاء فليس ثمة
احر قابل للاتصال والانفصال بل هناك اجسام صفار تجتمع
وتفترق واجاب ابن سينا عن هذا الاعتراض بما حاصله ان
كل جسم من تلك الاجسام الصلبة القابلة للانقسام الوهي
يحدث فيه القسمة الوهية اثنية يكون طباع كل منهما طباع
الاخر وطباع الجملة وهو ظاهر وطباع الجزء الاخر المواقفها
بالماهية بناء على ما ذهب اليه ذي مقرطيس من ان تلك
الاجسام المفردة الصغار متوافقة في الماهية النوعية فيجوز
حينئذ على الجزئين المتصلتين المفروضين في جزء واحد ما يجوز
على المنفصلتين من الانفصال وعلى المنفصلين ما يجوز على المتصلين
من الاتصال فكل واحد من تلك الاجسام قابل للاتصال و
الانفصال اللهم الا مانع خارج عنه وذلك المانع لا يكون
لا زما لماهية والا انحصر نوعه في شخصه وان لم يكن لازما
فيمكن مفارقة وعند فرض زواله يكون قابلا للاتصال والانفصال
بالفعل وتحصل المطلوب واجيب بان تساوي حقيقة الاجزاء
ممنوع لجواز ان تكون متخالفة في الماهية بحيث لا يوجد فيها
جزآن متوافقان في النوع اصلا واستبعاد تركب الماء المتشابه
في الحس من اجزاء متخالفة الحقايق باسرها مما لا يجدي في امثال
هذه المباحث واعتراض ايضا على برهان الهيولى بان الاتصال
هو الوحدة والانفصال هو الكثرة وهما عرضيان للجسم خارجا
عنه يوجدان فيه على التعاقب وفيه انه يلزم من ذلك ان يكون
التفريق اعدا ما للجسم بالكلية وايحاده الجسمين الآخرين من كتم
العدم وهو باطل كما تقدم ولا تنفك صورة عن هيولى والا
بان وجدت الهيولى خالية عن الصورة الجسمية فاذا تجردت

ما دت الجزء ومادة الكل معا فان كانتا واحدة بان لا تريد مادة
 الكل على مادة الجزء تساوى الكل والجزء وان كانت مادة الكل زائدة
 على مادة الجزء فثم مقدار وصورة جسمية فلا تكون الهيولى مجردة
 هذا خلف ولا عكسه والا بان وجدت الصورة خالية عن الهيولى
 فاما مشارا اليها فهي متشكلة بشكل مخصوص فذلك الشكل اما
 لنفس الجسمية ولو ان لها فكل جسم له ذلك الشكل فيتساوى الكل
 والجزء في الشكل هذا خلف او لسبب اخر فتكون قابلة لغيره
 وما هو الا بالافصال والوصل فالصورة بدون الهيولى قابلة
 للفصل والوصل وقد ابطالناه او غير مشار اليها فليست صورة
 جسمية لان الصورة الجسمية ليست عبارة الا عن هذا
 الامتداد وان لم تكن صورة جسمية بل امر عقليا امتنع
 الاقتران اى اقتران الصورة بالمادة وامتنع الوضع اى
 كون الصورة الجسمية مشارا اليها بعد اى بعد التجرد واذ
 عرفت تلازم الهيولى والصورة فليست احدهما علة للآخر
 اذ لو كانت الهيولى علة للصورة لثم لها وجود قبل وجود الصورة
 بالذات لان العلة متقدمة بالوجود على معلولها تقدما ذاتيا لكن
 الهيولى لا تكون بالفعل الاسباب للصورة لان الشئ الواحد
 لا يكون متصفا بالقوة والفعل معا ولو كانت الصورة علة
 للهيولى لزم انتفاء الهيولى عند عدم الصورة المعينة لوجوب
 انتفاء المعلول عند انتفاء علة لكن الصورة الجسمية تتبدل
 وتزول عند ورود الانفصال بالفعل على الجسم والهيولى باقية
 على حالها اذا تم هذا فقول التلازم بينهما دل على الاحتياج من
 الجانبيين فحاجة الهيولى الى الصورة في البقاء لان الصورة
 تستحفظها بتواردها عليها اذ لو فرضنا زوال صورة عنها
 وعدم اقتران صورة اخرى بها عدمت فهي كالدعائم تزاك

واحدة منها عن السقف وتقام مقامها دعامته اخرى وحاجة
 الصورة الى الهيولى في القين والشخص والعوارض اللازمة
 لتخصصها فقد ثبت الاحتياج من الطرفين على وجه لم يلزم منه
 الدور وللجسام صور نوعية زيادة على الصورة الجسمية للاختلاف
 اى اختلاف الاجسام في اللوازم كقبول الانقسام بسهولة كما في
 العنصرات الرطبة مثل الماء والهواء وعسر كافي العنصرات
 اليابسة مثل الحجر والحديد او عدمه كافي الفلكيات وليس ذلك
 للجسمية المشتركة بل لامر مختصة فان كان مقوما للجسم
 المطلوب وان كان خارجا لزاما عاد الكلام فيه وتسلسل
 وكل جسم حيز طبيعي ضرورة انه لو خلى وطبعه لكان له مكان
 وهو اى الحيز للركب حيز البسيط الغالب فيه فانه يقهر
 ما عداه ويجذب به الى حيزه فيكون الكل اذا خلى وطبعه طالبا
 لذلك الحيز او حيزه ما يتفق وجوده فيه ان تساوت بسائطه
 لعدم اولوية الغير ومنه اى من الجسم بسيط وهو ما لا يتوحد
 في نفس الامر من اجسام مختلفة الطبايع فيشمل العناصر
 والافلاك دون اعضاء الحيوان فان التماسا وان كان
 متشابهها في الحس الا انه في نفس الامر مركب من العناصر الاربعة
 وطبيعة كل منها تخالف طبيعة الباقي والمركب بخلاف
 البسيط وسياتي وكل جسم بسيط او مركب شكل
 طبيعي لوجوب تناسله فلو خلى وطبعه احاط به حدا وحده
 وشكله اى الجسم البسيط الطبيعي هو الكرة لانه قوة
 واحدة والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة الا فعلا
 واحدا وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة والافلاك
 بالرصد تسع تشتمل هذه التسع على اربع وعشرين اى هي
 مع ما في ضمنها من الافلاك الجزئية هذا العدد فتسعة

من الافلاك كلية وستة تدوير وثمانية خارجة المراكوز والقمر
فلك اخر موافق للمركز يسمى بالجوزهر دلت عليها اي على وجود
الافلاك التسعة الحركات المختلفة في الجهة او السرعة والبطو
او فيها معاقبة لا بد لها من محال متعددة اذ يستحيل ان يتحرك
جسم واحد حركتين ذاتيتين بل لا بد لكل حركة ذاتية من متحرك
على حدة ودل على ترتيبها اي ترتيب الافلاك الثمانية الكلية
الحجب اي الكسوف فان بعض الثوابت ينكسف بزحل المنكسف
بالمشتري المنكسف بالمريخ المنكسف بالزهرة المنكسفة
بعطارد المنكسف بالقمر الكاسف للشمس ولا شك ان فلك
المنكسف فوق فلك الكاسف لكن بقي الامر في كون فلك
الشمس تحت فلك المريخ وفوق فلك الزهرة اذ طريقة الكسوف
لا تتشعب بين الشمس وغير القمر من الكواكب لاضمحلالها تحت
الشعاع عند مقارنتها اياها فاعلم الاول بطريقة اخرى هي
اختلاف المنظر فان المريخ ليس له اختلاف منظر اصلا بخلاف
الشمس فيكون فوقها وبقي الثاني بل كونها فوق عطارد ايضا
مشكوكا فيه الى هذا الاوان فان الالة التي يستعلم بها اختلاف
المنظر وهي ذات الشعبتين تنصب في سطح دائرة نصف النهر
وهما عند وصولهما اليها غير مرئيين في معظم المعورة التي بنيت
الارضاد فيها لان الزهرة لا تبعد عن الشمس اكثر من سبع واربعين
درجة وكذا عطارد لا يبعد عنها اكثر من سبع وعشرين درجة
فذهب بعض القدماء الى انهما فوقهما استخسانا توسط الشمس
بين السيارات بمنزلة شمسة القلادة وكون ما هو ابطأ حركة
من الكواكب اكثر بعدا واعظم مدارا واليه مال صاحب الجسطي
وقد تأكد هذا الرأي عنده لما رأى بعد الشمس المعلوم بطريقة
استعملها في الابعاد والاجرام مناسبة لهذا الوضع وعليه

جمهور المتأخرين واما كون المحدد فوق الكل فلا نه محال للكل
فينبغي ان يحيط به انا عرفت ان الافلاك الكلية تسعة فالمحيط
بالكل اي بكل الافلاك هو الفلك المحدد للجهات والعين لوضعها
لان الجهة منتهى الاشارة الحسية ومقصد المتحرك الا يبنى
بالحصول فيه او بالقرب منه فوجود اي فالجهة امر موجود
لا متناع ان يكون الغد المحض متعلق الاشارة الحسية
ومقصد المتحرك بالوصول اليه او بالقرب منه ذو وضع لان
المجرد عن المادة تمتنع الاشارة الحسية اليه ويمتنع ايضا
الوصول اليه او بالقرب منه ولا تنقسم في مأخذ الاشارة
وامتداد الحركة والابان انقسمت في ذلك المأخذ والامتداد
فالجهة احد جزئيهما لاهي بتمامها فانا انا فرضنا الاشارة والحركة
وصلت الى جزئها الاقرب فان انتهت هناك فهو الجهة
دون ما وراءه والا فالجهة ما وراءه دونه هي اي الجهة
نهايات واطراف هي اعراض قائمة بالاجسام ولا يجوز ان
تكون في فضاء اذ لا خلاء ممكن سواء كان بعدا موجودا او هو
فكيف يتصور وجود الجهة فيه ولا في ثخن ملاء متشابه لا يوجد
فيه حدود مختلفة الحقايق وهو الجسم البسيط الذي لا يتناهي
لان الملاء المتشابه لا يكون جزء منه مطلوب بالاطبع وجزء اخر
منه متروكا بالاطبع لان الجزئين متشابهان في الماهية وكذلك
الحدود المفروضة فيه لا تكون جهات موجودة متخالفة فلا
يتصور طلب بعض الاجسام بالاطبع لبعضها او هرب عن
بعض اخر منها وقد علمت في مباحث الاعتماد ان الجهات على كثرتها
اعتبارية متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فلا تدخل تحت
الضبط وان الجهة الحقيقية العلو والسفل فلا بد من جسم
يحدد القرب بمحيطه وهو العلو ويحدد البعد بمركزه وهو

السفلى لان المركز ابعد نقطة عن المحيط بحيث يستحيل ان يفرض
 في داخله ما هو ابعد منها ولا يتحد بغيره اى بغير الكرى كالكعب
 الا القرب واما البعد فغير محدود فان كل ما يفرض انه ابعد
 الابعاد لم يكن ابعداً فيمكن ان يفرض ما هو ابعد من ذلك
 الابعاد فلا يتحد به جهة السفلى وهو اى ذلك الجسم المحدود
 الكرى واحد والا فاما ان يحيط بعضها ببعض وهو باطل
 اذ يكفي المحيط بجميعها لتحديد الجهتين باعتبار مركزه ومحيطه
 لانه حينئذ هو النهاية الحقيقية التي تنتهي الاشياء الحقيقية
 بسطحه الاعلى فيكون المحيط حشواً لا مدخل له في تحديد الجهة
 اصلاً واما ان يكون احدهما في جانب من الاخر وهو ايضا باطل
 اذ لو كان احدهما في جانب وجهة من الاخر فالحد للجهة قبلها
 حتى يمكن وقوعها فيها لا بهما والمفروض خلافه وهو بسيط
 والاجاز عليه الالتحال لانه اذا كان مركباً من بسائط متعدياً
 كان كل واحد من اجزائه ملاقياً باحد جانبيه شيئاً غير ما يلاقيه
 بجانبه الاخر ولا شك ان البسيط يمكن ان يلاقي باحد طرفيه
 ما يلاقيه بالاخر لتساويهما في الماهية وذلك انما يتصور بالاختلال
 وهو اى الالتحال لا يكون الا بالحركة المستقيمة وتباعد
 بعض الاجزاء عن بعض والحركة المستقيمة لا تكون الا من جهة
 الى جهة فالجهة متحددة قبله اى قبل الحد حتى يمكن حركة اجزائه
 اليها لا متحددة به هذا خلف واعتراض يجوز كون الملاقاة بالمستقيمة
 ولو سلم فالجهة محدبة فيجوز ان تكون الملاقاة بمستقيمة علواً
 الى جهة الحدب وسفلاً الى جهة المركز فالصواب ان يعلل الثاني
 بان فيه مبدأ مستديراً وهو ينافي المستقيمة ويجاب عن الاول
 بان اذا تحرك بعض الاجزاء الى جهة حركة الحدب يلزم منه ان
 يتحرك الذي قد امد الى خلاف جهتها وهو محال في البسيط وهي

اى الافلاك شفافاً لالون لها لانها لا تحجب الابصار عن
 رؤية ما وراءها من الكواكب وكل ملون فانه يحجب عن ذلك
 وفيه انه لا يتمشى في المحدود اذ ليس له وراء حتى يرى الا ان
 يقال لو كان المحدود ملوناً لوجب رؤيته فقول ولم لا يجوز
 ان تكون هذه الزرقة الموشية لونه لا يقال الزرقة امر متخيل في
 الشفاف اذا بعد عمقه كما في ماء البحر لانا نقول وقد تكون لونا
 حقيقياً وما الدليل على انه لا يحدث الا بذلك الطريق التخيلى
 لا حارة ولا باردة ولا استولياً على عالمنا هذا فان الشمس مع
 صغرهما جداً بالنسبة الى السموات تسخن هذا العالم ولا ثقيل
 لا خفيفة ولا رطبة ولا يابسة لانها اى هذه الاربع لا تكون
 الا بمستقيمة اى بحركة مستقيمة بيانه ان الثقل والخفة مبدأ
 الميل الضاعد والمهابط وهما يصحان بحركة محتملها بالاستقامة
 وان الرطوبة سهولة قبول الشكل وتركه واليبوسة عسرة
 ولا يتصور ذلك الا بالحركة المستقيمة وقبول الحركة المستقيمة
 يستلزم سبق الجهة على المحدود كما تقدم هذا خلف ولا يقبل المحدود
 الكون والفساد والاطلقت احدى الصورتين غير ذلك الخيز
 الذي كانت فيه الصورة الفاسدة لا متناع ان يكون لجسمين حين
 واحد طبيعي وهذا الطلب لا يكون الا بالحركة المستقيمة فله
 اى للمحدود جهة وقد كانت الجهة متعينة به هذا خلف ولا يتحرك
 المحدود وكذا غيره من الافلاك في الكم لا بالنمو والذبول ولا بالتخلل
 والتكاثف فلا ينمو محدبه ولا يتخلل لعدم المكان الخالي وراء
 محدبه وكذا لا يذبل ولا يتكاثف اذ لو انتقص محدب المحدود لم
 خلو مكانه اذ ليس ثمة شيء ينتقل اليه بدله ليشغله فيبقى خالياً
 والمقع من المحدود كالمحدب في الماهية لبساطة المحدود فيمتنع
 عليه ما يمتنع على المحدب من الزيادة والانتقاص فكذلك محب المحيط

المماس لمقعر المحدد لا يزداد ولا ينقص لعدم المكان وامتناع الخلاء
 فمقعره اى فكزا مقعره المساوى لمحدبه وهكذا الى ان نستوعب
الافلاك وفيه اى في المحدد وكذا في سائر الافلاك مبدأ ميل مستقيم
لاستواء الاجزاء المفروضة فيه في تمام الماهية بسبب بساطته
فلا يجب له وضع معين وهذا يقتضى صحة انتقال كل واحد من
اجزائه الى وضع الاخر وذلك بالحركة المستديرة لا مبدأ ميل
مستقيم للتناقي بين الميل المستدير والميل المستقيم ولا بد في تعيين
الجهة اى جهة حركة الفلك من كونها شرقية او غربية وتعيين
نقطتين منه لكونهما القطبين من الرجوع الى القادر المختار النسبة
الموجب الى جميع الجهات والاجزاء سواء قيل والمحدد وحده هو تحرك
بالحركة اليومية حركة ذاتية المحرك للجميع اى جميع الافلاك الباقية
معه على سبيل التبعية من المشرق الى المغرب في قريب من اليوم بليلة
دورة تامة فان اليوم بليلة على ما اعتبره الحساب وسطيا كان او
حقيقيا يزيد على زمان الدورة بقليل وكذا ما اعتبره العامة في
المعمورة واما في غيرها فقد يزيد عليه بكثير وقد يساويه وقد ينقص
عنه بقليل واشار بصيغة التمريض الى جواز ان تتعلق بنفس واحدة
بمجموع الافلاك الثمانية وتحرك هذه الحركة السريعة وتعلق بكل
واحد منها نفس على حدة وتحرك حركة اخرى فيلتزم حال الحركات
المرصودة بلا حاجة الى فلك تاسع وزاد بعضهم على ذلك وقال
لا حاجة حينئذ الى الثامن ايضا لجواز فرض الثوابت ودوائر
البروج على مثل دخل فتكون الافلاك الكلية سبعة فقط لا تسعة
كما زعموه وهو الفلك الاعظم المحيط بجميع الاجسام لتجديده
لجهات وهو الفلك الاطلس لانه غير مكوكب وهو العرش المجيد
في لسان الشرع وحركة هي الحركة الاولى فانها تشاهد اولاً من حركتها
الافلاك لانها اظهرها اذ بها الليل والنهار وطلوع الكواكب و

وغروبها ولذلك لا تخفى على الحيوانات وقطباه اى قطبا الفلك
 الاعظم هما قطبا العالم لان العالم الجسماني هو المحدد وما في ضمنه
 ومنطقته اى منطقة الفلك الاعظم وهي اعظم دائرة تفرض
 في منتصف قطبيه بحيث يتساوى بعدها عنهما هي معدل النهار
 لما استقف عليه في مباحث الارض وهي اى المنطقة المسماة
 بالمعدل حيث يكون لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب ولا يكون
 هناك شئ منها ابدى الظهور ولا ابدى الخفاء تلازم سمت
 الرأس مارة به وهو دورة تامة من الارض تسمى خط الاستواء
 كما ستعرفه بخلاف الشمس فانها لا تلازم سمت الرأس في خط
 الاستواء بل تميل هناك تارة الى الشمال متباعدة عن سمت الرأس
 قليلا قليلا الى غاية ما ثم ترجع متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامه
 ثم تميل الى الجنوب كذلك فمدارها ما يلعبه اى عن معدل النهار وهي
 اى الشمس تخلف الثوابت الى المغرب فحركتها من المغرب الى المشرق
 اسرع من حركة الثوابت ويوازيه اى يوازي مدار الشمس في
 الفلك الاعظم فلك البروج اطلاقا لاسم الفلك على محيط
 الدائرة ويسمى ايضا منطقة البروج لمروءه باسقاط البروج
 ويقطع اى فلك البروج المعدل على نقطتين مشتركتين بينهما
 يسميان نقطتي الاعتدال لاستواء الليل والنهار في جميع نواحي
 الارض اذا حلت الشمس فيهما سوى موضعين هما تحت القطبين
 فالتجاوزها الشمس من هاتين النقطتين الى الشمال من المعدل
 هو الاعتدال الربيع لانه مبدأ الربيع في معظم المعمورة وما
 تتجاوزها الى الجنوب من المعدل هو الاعتدال الخريف لانه مبدأ
 في معظم المعمورة ايضا ومنتصفهما اى الاعتدالين من منطقة
 البروج في الشمال نقطة هي الانقلاب الصيفي لان الشمس انقلبت
 فيها انقلب الزمان صيفا في اكثر المعمورة ومنتصفهما من منطقة

البروج في الجنوب نقطة هي الانقلاب الشتوي لانقلاب الزمان
 الى الشفاء في تلك المواضع هي اى منطقة البروج صارت بسبب
 نقطتي الاعتدالين ونقطتي الانقلابين اربعة اقسام متساوية
 تكون مدة قطع الشمس واحدا منها فصلا من الفصول الاربعة
 التي للسنة في معظم المعورة وقسموا كلا من هذه الاقسام الاربعة
 ثلثة اقسام متساوية فحصل اثنا عشر قسما تحدها ست دوائر
 عظام تنقاطع على قطبي البروج وتترك كل واحدة منها برأسين
 متقابلين من تلك الاقسام سموها اى الاثنى عشر قسما بروجها
 وقسموا كل برج ثلثين قسما سواء سموها درجا وكل درجة ستين
 قسما سواء سموها دقائق وكل دقيقة ستين سموها ثواني والثانية
 ثوانث والثالثة رابع الى غير النهاية وابتدأوا في اعتبار البروج
 وافتتاح الدور بما يلي الاعتدال الربيعي من جانب الشمال الى ان يتم
 الدور من جانب الجنوب لان الشمس اذا وصلت الى هذا الاعتدال
 ظهرت المركبات من انواع النباتات نشوونما وبدأ فيها مبادي الخار
 فهو اولى بالاعتبار وتصوروا لما وازاها اى البروج من الكواكب
 الثوابت صورا سموها اى البروج بها اى باسماء مشابه تلك الصور
 وتحتوا تلك الصور من وصل خطوط بين تلك الكواكب في تلك
 الكواكب كانت موازية للبروج حين التسمية وانها تنزل عن الموازاة
 بالحركة البطيئة التي للثوابت والاسماء تحالها فان البروج اقسام
 للفلك التاسع هي الحمل والثور والجوزاء ربعية والسرطان والاسد
 والسنبلة صيفية والميزان والعقرب والقوس خريفية والجدي
 والدلو والحوت شتوية وتوهوا دائرة مارة بالاقطاب الاربعة
 التي هي قطبا العالم وقطبا البروج ومارة ايضا بالانقلابين الحائزين
 في المنطقة ومارة ايضا بنظيريهما اى نظيري الانقلابين من المعدل
 وقطبا الاعتدالين وتسمى المارة بالاقطاب الاربعة وهي

الدوائر الست المتقدمة وتوهوا ايضا دائرة مارة بقطبي المعدل
 وجزء من المنطقة او كوكب ما هي دائرة الميل وقوس منها اى من
 دائرة الميل كاشنة بين المعدل وبينه اى الجزء او الكوكب ميله اى
 ميل الجزء او الكوكب عن المعدل لكن في الكوكب لا يسمى ميلا بل بعد
 وتوهوا ايضا دائرة مارة بقطبي المنطقة وجزء من المعدل
 او كوكب ما هي دائرة العرض وقوس منها اى من دائرة العرض
 بين المنطقة وبينه اى بين الجزء او الكوكب عرض اى عرض
 الجزء او الكوكب وهو بعده عن المنطقة فهذه خمس دوائر توهوا
 لا بالنسبة الى السفليات ثلثة منها متحدة بالشخص هي المعدل
 والمنطقة والمارة بالاقطاب وثلثان منها متحدتان بالتنوع
 لا تنها هي استخاصهما وهما دائرة الميل والعرض وكل منهما قد ينطبق
 على المارة بالاقطاب اذا كان الكوكب او الجزء عليها وتوهوا
 ايضا دائرة فاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفي من
 الفلك هي دائرة الافق وقطباها سمت الرأس والقدم وتوهوا
 ايضا اربعا من الدوائر تمر بقطبيها اى بقطبي دائرة الافق فيهما
 اى فالدائرة المارة بقطبي دائرة الافق وبقطبي المعدل هي دائرة
 وسط السماء ودائرة نصف النهار وتفضل بين الصاعد و
 الهابط من الفلك وبين النصف الشرقي والنصف الغربي
 منه وقطباها نقطتا المشرق والمغرب من الافق والدائرة المارة
 بقطبي دائرة الافق وبقطبي هذه اى وسط السماء هي دائرة
 اول السموت وتفضل بين النصف الشمالي والنصف الجنوبي
 من الفلك وقطباها نقطتا الشمال والجنوب من الافق والدائرة
 المارة بقطبي دائرة الافق وبقطبي المنطقة هي دائرة سمت دائرة
 عرض اقليم الروية لان القوس الواقعة منها بين الافق وقطب
 منطقة البروج او بين قطب الافق ومنطقة البروج تسمى عرض

اقليم الروية وتسمى ايضا دائرة وسط سماء الروية لانها
 تفصل بين نصفي فلك الثوابت وفيه كواكب كثيرة مرئية فهو
 سماء الروية وهذه الدائرة في وسطها والدائرة المارة بقطب
 دائرة الافق ويكوك ما هي دائرة الارتفاع وعند غايته
 اي غاية ارتفاع الكوكب تنطبق دائرة الارتفاع وتتخذ
 بوسط السماء ان لم يكن الكوكب على دائرة اول السموت و
 بدائرة اول السموت ان كان عليها وهذه الدوائر الخمس
 نوعية وكل منها اشخاص غير محصورة لكن ثلث منها شخصية
 في كل بقعة وهي الافق ووسط السماء واول السموت وثلاث
 منها نوعيتان في البقعة الواحدة تتغيران انا فانا وهي دائرة
 الارتفاع فانها تتغير بحركة الكوكب ودائرة وسط سماء
 الروية فانها تتغير بحركة قطبي منطقة البروج بتحرك المعول
 لهما حول قطبيد بالحركة اليومية ثم فلك الثوابت وانما سمي
 ما عدا السبعة السائرة من الكواكب بالثوابت اما لبطوء
 حركتها فلا تحس الا بتدقيق النظر في احوالها المعلومة بارضا
 بينها مدد طويلة ولذلك اختلفت على الاوائل حتى زعموا ان الا^{فلاك}
 ثمانية وان الحركة اليومية لكوكب الثوابت واما الثبات اوضحها
 بعضها من بعض في القرب والمحاذاة وبعدها عن مركز الارض
 خمسة وعشرون الف واربعائة واثنا عشر الفا وثمانائة
 وتسعة وتسعون فرسخا وهذا البعد المعلوم فان بعد
 محدب الفلك الاعظم لا يعمل الا الله تعالى ويدور فلك الثوابت
 دورة تامة في نيف وعشرين الف سنة شمسية ففيل في ثلثة
 وعشرين الف سنة وسبعائة وستين سنة شمسية بنا
 على ما وجد المتأخرون من انها تقطع درجة واحدة في كل ست
 وستين سنة شمسية وقيل في خمس وعشرين الف سنة

ومائتي سنة شمسية بناء على ان جماعة من محقق المتأخرين
 وجدوها تقطع جزءا واحدا في كل سبعين سنة وهذا هو الموافق
 للرصد الجديد الذي مراغة وقيل يدور دورة تامة في ست
 وثلثين الف سنة شمسية بناء على ان بطليموس وجد بالرصد
 انها تقطع في كل مائة سنة جزءا واحدا ثم الفلك الكامن في
 ثم للمشتري ثم للمريخ ثم للشمس ثم للزهرة ثم لعطارد ثم للقمر
 وجعل بعض المهندسين فلك الزهرة فوق فلك الشمس فتكون
 الشمس متوسطة بين الزهرة وعطارد وكذب ذلك البعض
 ابن سيناء في انها اي الزهرة وجدت كالشامة في وجه الشمس
 بعض الناس زعم ان في وجه الشمس نقطة سوداء فوق مركزها
 بقليل كالحوي في وجه القمر هذه النقطة هي الشامة ثم الشمس
 على فلك خارج المركز عن مركز العالم فاذا كانت في الاوج كانت
 ابعد من الارض وابطا بحركة وفيما يقابلها اقرب واسرع او
 على تدوير يحمله اي يحمل التدوير فلك موافق المركز لمركز
 العالم ويبين الابطاء والاسراع الحاصلين على اصل الخارج
 على اصل التدوير ان تفرض منطقة التدوير في سطح منطقة
 الكامل وتكون نسبة نصف قطر الكامل الى نصف قطر التدوير
 في هذا الاصل كنسبة نصف قطر الخارج المركز الى ما بين المركزين
 على اصل الخارج ويكون الكامل مساويا للخارج فيكون نصف
 قطر التدوير بقدر بعد مركز الخارج عن مركز العالم ولا بد مع
 ذلك ان تفرض حركة الكامل في اصل التدوير بقدر حركة خارج
 المركز في اصل الخارج وفي جهتها بحيث يتماثل الدوران معا
 وان تفرض حركة التدوير حول مركزه ايضا بهذا القدر على
 وجه يكون في القطعة البعيدة على خلاف التوالي وفي القربة
 على التوالي فتتم دورتا الكامل والتدوير معا وتكون الحركة

المريئة في القطعة البعيدة بقدر فضل حركة الحامل على حركة التدوير
 وفي القريبة بقدر مجموع الحركتين لان حركة التدوير وان
 كانت مساوية لحركة الحامل بمعنى ان الزوايا الحادثة بحركة
 الاول عند مركزه في ازمة معينة مساوية للزوايا الحادثة
 بحركة الثاني عند مركزه في تلك الازمنة لكن الزوايا الحادثة
 من حركة التدوير عند مركز الحامل مخالفة للزوايا الحادثة
 عندها عند مركزه فيمكن ان تفضل حركة الحامل على حركة التدوير
 ويحدث على هذا التقدير لمركز الشمس مدار خارج المركز كما كان
 على اصل الخارج بعينه ويكون الاختلاف المحسوس من الاصلين
 شيئا واحدا لا تفاوت والاى وان لم تكن الشمس على احد
 الفلكين المذكورين لم تختلف سرعتها وبطونها ولا قربها
 وبعدها بالنسبة الى مركز العالم فلان لخص ان فلكها حركتين
 على الاول وثلاثة على الثاني والقمر لسرعته وبطئه في جميع
 الاجزاء من تلك البروج وعدم اختصاصها بمجرى معين منه
 دون اخر فهو على تدوير مركزه في حامل مخالف دورته دورته
 وهذا هو اللازم من عدم اختصاص السرعة والبطء بمجرى
 معين من فلك البروج ثم في الواقع ما هو اخصر منه وهو ان
 الحامل تتم دورته قبل دورة التدوير بزمان قليل فان فرض
 القمر في موضع من التدوير والتدوير في موضع من الحامل
 كان هناك للقمر بواسطة التدوير حالة مخصوصة من الاسر
 والابطاء فاذا عاد القمر الى موضعه بحركة التدوير بعد دورته
 حاملة عادت تلك الحالة المخصوصة اليه في جزء اخر من فلك
 البروج وتنتقل تلك الحالة في دورة اخرى الى ثالث منه وهكذا
 ويفهم من هذا ان سرعة الشمس وبطأها يختصان بمجرئين
 معينين من فلك البروج وليس كذلك لان البطوء تابع للاوج

وهو منتقل بالحركة البطيئة ولذلك جعلوا الخارج المركز
 للشمس في ثخن ممثل بحرك اوجه بالحركة البطيئة على اصل الخارج
 واما على اصل التدوير فجعلوا التدوير في حامل موافق وهو
 في ممثل بحركة بالحركة البطيئة واعلم ان ما ذكره من الاسراع
 والابطاء في اجزاء لا بعينها من فلك البروج يتأتى بفرض كون
 القمر في خارج يتحرك اوجه بالحركة السريعة ففي هذا التوزيع
 مناقشة نعم انهم ليسندون هذا الاختلاف الى التدوير لان
 في القمر بعض احوال لا تتأتى بفرض الخارج ولو متعدها
 لا يجرى ما ذكره المصنف وقرع عليه وللتفاوت بين سرعة
 وسرعة وبين بطوء ويطوء اذا قلست سرعة او قيس بطوء
 الى مثله فالتدوير ليس مركزا في حامل موافق المركز بل هو
 مركز في حامل خارج المركز اذ حينئذ تكون القسي المفروضة
 في التدوير المتساوية في انفسها متفاوتة في الصغر والكبر
 بحسب الروية فيقع تفاوت في الحالة العائدة مقيسة الى
 نظيرتها واذا غايت سرعة اى القمر في تربيع الشمس فهو اى القمر
 يجب ان يكون في كل واحد من تربيعها في الحضيض له حضيض
 الخارج المقتضى لغاية السرعة ويقابل الاوج ضرورة
 فاذا كان القمر في تربيع الشمس الى التوالى كان اوجه في تربيعها
 الى خلاف التوالى واذا كان في تربيعها الثاني على التوالى كان
 الاوج في تربيعها الاول الى خلافه فله اى للقمر فلك اخر
 سوى التدوير والخارج يحرك اوجه اى اوج القمر الى خلاف
 جهة حركة اى حركة القمر وهذا الفلك الاخر يكون الخارج
 المركز في ثخن ويسمى المائل اذ لو كان اوجه ثابتا لم يصل مركز
 تدويره الى الحضيض في الدورة الواحدة ويجتمعان
 اى القمر واوجه عند المقابلة للشمس والاجتماع معها والشمس

توسطهما أي القمر ووجه في غيرهما أي غير وقتي المقابلة
والاجتماع ابداً ثم ان منطقة التدوير التي يتحرك عليها مركز
القمر في سطح منطقة الخارج التي يتحرك عليها مركز التدوير
وهي في سطح منطقة المائل وليس منطقة المائل في سطح فلك
البروج ليل القمر إلى الشمال والجنوب عن منطقة البروج ولا
بان كان منطقة المائل في سطح فلك البروج الخمس القمر
كل استقبال لتوسط الارض حينئذ بينه وبين الشمس المقابلة
كلها فيقع القمر في ظل الارض في كل منها واللازم منتف
فتقطع منطقة المائل فلك البروج بنصفين على نقطتين سمي
العقدتين والجوزهرين فما أي فالنقطة التي يتجاوزها القمر
إلى الشمال من منطقة البروج تسمى الرأس والنقطة التي
يتجاوزها القمر إلى الجنوب منها تسمى الذنب بناء على تشبيه
الشكل الحادث من نصفي الدائرتين المتقاطعتين بالفتين وتشبيه
طرفيه برأسه وذنبه وكلهما أي للعقدتين حركة إلى المغرب لتلك
موضع ثاني الكسوفين فيهما أي كل واحدة من العقدتين فانا اذا
رصدنا كسوفاً في الرأس مثلاً ثم كسوفاً آخر فيه بعد زمان طويل
راينا الثاني من الكسوفين متأخراً عن الاول إلى جهة المغرب
من اجزاء فلك البروج ومحركهما فلك آخر سوى الثلاثة المذكورة
ولظهور حركة في الجوزهرين سميناه فلك الجوزهر فلك أي القمر
بعد كل من العقدتين عرض يتزايد وغايته منتصف ما بينهما
أي بين العقدتين ومقدارها خمسة اجزاء ثم يتناقص إلى ان
يصل إلى العقدة الاخرى والخمس المتخيزة الباقية من السبعة
الستية ترجع إلى خلاف التوالي متدرجة في السرعة في رجوعها
إلى الحد ما وتبطل متدرجة في البطء في رجوعها إلى ان تقف في جزء
من اجزاء البروج اياماً ثم تستقيم إلى التوالي وتسرع متدرجة

في السرعة في استقامتها إلى غاية ما ثم تأخذ في بطء متدرجة
إلى ان تقف ايضاً ثم تقود الحالة الاولى وهلم جرا ويعرض لها
ما ذكر من احوالها في جميع الاجزاء من فلك البروج أي ليس شيء
من استقامتها ورجوعها ووقوفها وسرعتها وبطؤها مخصوصاً
بجزء معين من اجزائها بل يوجد في كل منها وتجاوز هذه الخمسة
الكواكب الثابتة إلى المشرق فهي أي الخمسة في تدويرها حاملة
متحرك من المغرب إلى المشرق والزهرة وعطارد يقاربان الشمس
مستقيمين ثم يشرعان عنها فيظلعان ويفربان بعدها إلى حد ما
وهو سبعة واربعون جزءاً في الزهرة وسبعة وعشرون جزءاً في
عطارد ثم يرجعان إلى خلاف التوالي حتى يقارباها ثانية ثم يفربان
عنها فيظلعان ويفربان قبلها إلى حد ما ومقداره ما تقدم ثم يرجعان
حتى يقارباها فمركز تدويرها خاصة ملازم لمركز الشمس وبعدها
عنها شرقاً وغرباً انما هو بحركة تدويرها فقط والواقع من التحقيق
وهي العلوية ليست كذلك فان رجوعها بل واسطها انما يكون
وهي في مقابلة الشمس فهي في الخضيض حينئذ كما ان واسط
استقامتها انما يكون في مقاربتة الشمس اياها وهي حينئذ في
الذروة ويختلف بعدها أي المتخيزة الصباحي والمساء في كانه اذ
نصف قطر تدويرها بناء على ما اصطاح القوم عليه من تسمية
قطر التدوير المقاطع على قوائم للقطر المار بالذروة والخضيض
بالقطر الصباحي والمساء في ظهور الكوكب على طرفه المتقدم في
الطلوع بالحركة الشرقية صباحاً وعلى المتأخر مساءً وحينئذ
يلغو قوله عن الشمس الا في الزهرة وعطارد فان غاية بعدها عنها
صباحاً ومساءً انما هي بحسب نصف قطرها والمسطورة الف
ان القسي التدويرية ابطائية كانت او اسراعية رجوعية واستقام
لم توجد متشابهة بل وجدت في بعض اجزاء البروج اكثر قدروها

وفي بعضها أقل قدرا وزمانا وما هو الا لقرب تدويرها أي المتخيزة
من الأرض تارة فتكون قسيمة ونصف قطره حينئذ اعظم في الروية
وبعد عنها أخرى فحاملة أي حامل التدوير في المتخيزة فلك خارج مركز
وذلك أي البعد الصباحي والمسائي عن الشمس الذي غاية نصف
قطر التدوير يكون لعطارد في آخر الجوزاء وأول الجدي اعظم ماله
في سويهما من اجزاء البروج فهو أي تدويره حينئذ اقرب إلى الأرض
فهو في هذين الموضعين في الحضيض من حامله فقد وصل في دورة
واحدة إلى الحضيض حامله مرتين فالأوج متحرك إلى المغرب فيقاربه
أي يقارن الأوج مركز التدوير في الميزان والحمل فلا وج الحامل
متحرك متحرك إلى خلاف التوالي ويسمى المتحرك له المدير لا دارته مركز
الحامل حول مركزة وهما أي البعد الصباحي والبعد المسائي في الحمل
اعظم منهما في الميزان فتدويره في الحمل اقرب إلى الأرض منه في الميزان
فالمدير خارج مركزه وأوجه في الميزان فهناك يجتمع الأوجان ويكون
نصف قطر التدوير اصغر ما يكون وأما في الحمل فيجمع مركز التدوير
والأوج الحامل مع حضيض المدير فلا يكون نصف قطره في ذلك
الصغر ويختلف بعد الشمس في الاعتدالين بالدور الطويلة عن
الثوابت ويعلم هذا الاختلاف اذا رصدنا كسوفين وهي فيهما
فهي أي الثوابت متحركة بحركة بطيئة جدا كما سلف والاورجات
سوى اوج القمر ووج حامل عطارد توافقا أي توافقا الثوابت
في تلك الحركة قدرا ووجهة فذلك التوافق اما لاتحاد الحمل وهو مركزة
الثوابت مثلا او للتوافق أي توافق الحركات المتعددة في الحركة
جهة وكما اذا فرض ان حركات تلك الاوجات هي المثلثات وعرض
مركز تدوير زهرة شمالا ابدا وعرض مركز تدوير عطارد جنوبا
ابدا وأما عرض مركز جرميهما فقد يكون في الزهرة جنوبيا وفي
عطارد شماليا ثم انه صور كيفية ما ذكره بقوله كان النصفين

من مداري تدويرهما يتبادلان في جهتي الشمال والجنوب فاذا
كان مركز تدوير الزهرة على الرأس كان مدارها منطبقا على سطح
منطقة البروج فاذا جاوز الرأس وحصل في النصف الذي يتحرك
عليه صار ذلك النصف شماليا عن المنطقة والنصف الآخر
جنوبيا عنها ويتباعدا المدار عن المنطقة شيئا فشيئا إلى ان يصل
مركز تدويرها إلى العرض وهي منتصف ما بين العقدتين ثم
يقرب منها شيئا فشيئا حتى ينطبق عليها والمركز في الذنب ثم
يصير في النصف الآخر الذي كان جنوبيا وقد صار الآن شماليا
والآخر جنوبيا ويتباعدا إلى غاية ما ثم يتقارب وأما عطارد
فبالعكس من ذلك فيكون عند الانطباق في الذنب ويتجاوز
إلى النصف الجنوبي متباعدًا ثم ينطبق وهو في الرأس ثم يتجاوز
إلى النصف الآخر وقد صار جنوبيا ولكل من قطريهما أي قطري
كل منهما المار بالذروة الحضيض والمار بالبعدين الاوسطين
عرض آخر لا يخفى ان الثاني منها المسمى بعرض الورد ولا يتحرك
وان اختص بهما الا ان الاول يوجد في العلوية ايضا وتفصيله
ان القطر المار بالذروة التدوير وحضيضه غير ثابت بل ينطبق
على فلك البروج في العلوية عند كون مركز التدوير في احد نقطتي
الرأس والذنب ثم اذا جاوز المركز الرأس أخذت الذروة في الميل
إلى الجنوب والحضيض إلى الشمال ولا يزال يزداد الميل حتى يبلغ
غايته عند بلوغ المركز منتصف ما بين النقطتين ثم يأخذ في
الانتقاص إلى ان ينطبق ذلك القطر ثانيا على فلك البروج
عند بلوغ المركز الذنب كما كان منطبقا عليه أولا عند كونه في الرأس
فاذا جاوزته أخذت الذروة في الميل إلى الشمال والحضيض إلى الجنوب
وازداد به ومنتهاه وانتقاصه على الرسم ويلزم مما ذكر ان يكون
ميل الذروة ابدا إلى فلك البروج وسيل الحضيض عنه في السفليين

ينطبق على الفلك المائل عند بلوغ مركز التدوير منتصف ما بين
 النقطتين وذلك عند غاية ميل الفلك المائل عن فلك البروج اما
 عند الاوج واما عند الحضيض فعند الاوج تبعد ذروة التدوير
 في الميل للزهرة الى الشمال ولعطارد الى الجنوب وعند الحضيض
 بالخلاف فيما ويبلغ الميل غايته عند النقطتين وازدياده وانقضاءه
 والاضطباقي على الرسم واما ميل القطر المار بالبعدين الاوسطين
 وهو عرض الانحراف فابتدأه عند بلوغ مركز التدوير احدى
 نقطتي الراس والذنب وغايته عند منتصف ما بينهما فان كان
 المنتصف هو الاوج كان الطرف الشرقي من ذلك القطر وهو
 المسمى بالمسائي لظهور الكوكب اذا كان عليه مساء في غاية ميله
 في الزهرة الى الشمال وفي عطارد الى الجنوب وكان الطرف الغربي
 المسمى بالصباحي لمثل ما ذكرنا في المسائي في غاية ميله في الزهرة
 الى الجنوب وفي عطارد الى الشمال وان كان المنتصف هو الحضيض
 فعلى الخلاف فيهما واعتراضوا بانها اي تلك الاوضاع المذكورة
 لا تتعين لجواز ان يكون ثم وضع اخر يستلزم هذه الحركات
 المقتضية للاحوال المعلومة كما ان الوضع الذي بينوه يستلزمها
 ايضا لجواز اشتراك الامور المختلفة في اللوازم وليس انتفاؤه
 ضروريا ولا مبرهنا وبانه يبطل هيئة القمر محاذة ذروته اي محاذ
 قطر تدويره المار بالدورة والحضيض الاوسطين لنقطة من
 جانب الحضيض يتوسط مركز العالم بينها وبين مركز الخارج
 وتشابه حركة اي حركة مركز تدويره عند مركز العالم وبانه يبطل
 هيئة عطارد تشابه حركة اي حركة مركز تدويره حول مركز عطارد
 المسير وهو بين مركز العالم ومركز الخارج ومحاذة ذروته
 مع ان الاصل ان يكون التشابه والمحاذة بالنسبة الى مركز الخارج
 وان غرضها المتقدمة لم يتصور مبدوها حتى تحير في ذلك

ثم الحركة اي حركة الكواكب السيارة قد تكون بنطاقات
 اي اجسام شبيهة بحلق يكون ثخنها مساويا لقطر الكواكب
 المركوزة فيها تتحرك تلك النطاقات اما بنفسها او باعتماد
 الكواكب عليها وتكون تلك النطاقات باسرها مغرقة في كرة
 واحدة على اوضاع مختلفة وليس اثباتها بعد من اثبات الخارج
 وسميها وايضا حركات الافلاك ارادية عندكم والارادية
 قد تختلف بحسب اختلاف ما يتعاقب على الافلاك من ارادة
 جزئية اذ قد علمت ان التعقل الكلي لا يكفي في الحركة الجزئية كيف
 يلزم ما ذكرتم من وضع الافلاك والحال انه فرع علم الحق
 للافلاك والاجاز ان يكون هناك فلك واحد ساكن وتكون
 الحركة للكوكب نفسه كالسائح في الماء وعندنا الكل المختار فلا
 اشكال والكواكب كلها شفافة فلا لون لها وقيل كشف بعضها
 بعضا يدل على اللون وان كان ضعيفا فلعطارد صفرة والزهرة
 درية اي بياض صاف والزهرة حمرة والمشتري بياض غير خالص
 ولزحل قمتة مع كدورة مضية بذوائها وقيل نورها مستفاد
 من ضوء الشمس الا القمر فانه في ذاته كنه اي مظلم كيف نوره
 مستفاد من ضوء الشمس لكثافته وينعكس النور عنه الى مقابلة
 لصقالته ثم المستنير منه اكثر من نصفه بقليل لكونه اصغر من
 الشمس فانها مائة وستة وستون مثلا وثلاثة اثمان مثل
 الارض التي هي تسعة وثلاثون مثلا وثلاثة اعشار مثل القمر وانما
 قلنا بالاستفادة المذكورة لاختلاف اي اختلاف اشكال النور
 بالقرب والبعد منها فيخمس من ذلك ان نوره مستفاد من ضوءها
 فاذا سامت الشمس عند الاجتماع كان الوجه المضئ منه غائبا
 لها دوننا لكونه تحتها فلم نره لان المرئي منه لنا اقل من نصفه
 بقليل فتتطابق دائرتا النور والروية في هذه الحالة فلا يرى

الا المظلم منه وهي حالة المحاق ثم يبعد عنها على التوالي فننقاطعا
 على زوايا حادة ومنفرجة ويكون القسم الذي يلي الشمس النصف
 الذي يليها هو الذي يلي الحادة فلذلك نراه كالهلال وكما بعد
 يتزايد نور نصفه الذي يليها الى تربيعه الاول فننقاطعا هنا
 على قوائم ويكون النصف الذي يليها منه مضيا ثم يتزايد
 فننقاطعا على حادة ومنفرجة ويكون الذي يليها منه هو الذي
 يلي المنفرجة فلذلك نراه اهليجيا ثم يتزايد الى ان تقابله فننقاطعا
 ايضا فيصير الوجه المضى منه متوجها اليها فنراه بدرا ثم ياخذ
 في القرب منها وحينئذ يتناقص وحكمه كما قبل للمقابلة وليست
 التناقص الى تربيعه الثاني وحكمه كالتربيع الاول ثم تتقاطعا
 وحكمه كما بعد الاجتماع ولا يزال التناقص الى ان يتحقق وحينئذ
 تعود الحالة الاولى وقد يكون القمر حين المقابلة للشمس قريب
 العقدتين اي الرأس والذنب وحينئذ تكون الارض بينهما وهي
 اي الارض اصغر كثيرا من الشمس فيقع ظلها مخروطا قاعدته
 دائرة صغيرة على الارض وبعد راسه عن مركز الارض مائتان
 وثلاثة وخمسة اسداس مثل لنصف قطرها الذي هو الفو^{تات}
 واثنان وسبعون فرسخا وثمانية اجزاء من احد عشر جزءا من
 فرسخ فيكون منتهاه في بعض افلاك الزهرة بين بعديها الاقرب
 الذي هو مائة واربعة وسبعون مثلاله والاولى الذي
 هو ستمائة وسبعة وستون مثلاله ويكون دائما صغارا ذيا
 لجزء من منطقة البروج مقابل لجزء منها فيه الشمس لكونها
 اليها وكون الارض مركزا لها فان لم يكن له اي للقمر في حال المقابلة
 عرض بان يكون في اخدي العقدتين الخسيف كله لانه اصغر
 من غلظ الظل حيث وصل اليه فيقع كله في داخله ويمكث
 فيه زمانا وان كان له فان كان بقدر مجموع نصف قطر لهما

اي نصف قطر صفحة القمر ونصف قطر دائرة الظل الحادة
 على مخروطه من توهم سطح جرم القمر الذي يرى كدائرة خاز
 الى ان يقطع المخروط فلا يخسف بل هما من الظل من خارج
 كدبتي دائرتين والابان كان عرضه اقل من مجموع النصفين
 المذكورين فان ساوى فضل نصف قطر الظل على نصف قطر
 القمر الخسيف كله وما من سطحه دائرة الظل من داخل ولم
 يكن له مكث وان نقص عنه الخسيف كله ايضا ومكث بقوته
 في الظل وان زاد عليه فبعضه اي فيخسف وذلك بقدر
 تداخل القطرين وعند الاجتماع اي اجتماع القرب بالشمس
 بالنهار اجتماعا مرئيا لاحقيقيا ان لم يكن للقمر عرض في
 كسفيها اي حجبها عنا لوقوعه على الخط الخارج من ابصارنا
 اليها فلم نر ضوء الشمس بل نرى لون القمر الكمد في وجه الشمس
 فنظن ان الشمس ذهب ضوءها فليس الكسوف تغير حال
 في ذات الشمس كالمخسوف في ذات القمر ولذلك امكن ان يقع
 كسوف بالقياس الى قوم دون قوم بقدر صفحة اي القمر
 فربما كسف كلها وان كان اصغر منها لانه اقرب اليها فوتر
 قطره الزاوية التي توترها الشمس فتجب به عنا بتامها
 وربما بقي منها دائرة نور محيطه به عند قربها وكونها في الخسيف
 فانها ترى حينئذ اكبر وبعد وكونه في الاوج فانه ترى حينئذ
 اصغروا ان كان له عرض مرئي فان كان اقل من مجموع نصف
 القطرين اي قطري القمر والشمس فبعضها اي فيكسف
 بعضها والابان كان بقدر المجموع واكثر فلا يكسفها فبطل
 قول ابن الهيثم القمر نصفه مضى بذاته لا من الشمس بسبب
 اختلاف تشكلاته انه يدور على نفسه مع فلكه بحيث يمان
 الدورة معاذ لو صح قوله ما الخسيف اصلا وكان على النصف

ان يذكر هذا عقب الخسوف لفرعه عليه والعناصر اربعة خفيف
مطلق يطلب المحيط في اي حيز كان وهو النار وهي حارة بالحس
يايسة لا فتاؤها الرطوبات واعترض بان اليبوسة عسر قبول
الاشكال وتركها والنار سهلتها واجيب بان ذلك مسلم في
النار التي عندنا فان تشككها بسهولة للتركيب اي لتركب النار
التي عندنا من النار الصرفة والهواء فلم قلت ان النار البسيطة
التي عند المحيط كذلك وتشايع النار البسيطة الفلك وتترك
معه كالشهب المتكونة فيها فانها ايضا تشايع الفلك وخفيف
مضاف يقتضي ان يكون تحت النار وفوق الآخرين وهو الهواء
وهو حار رطب وثقل مطلق يطلب المركز وهو الارض وهي
باردة يايسة وثقل مضاف يقتضي ان يكون فوق الارض
وتحت الآخرين وهو الماء وهو بار برطب وطبيعة الجمود
ليرده لكن الشمس تدبب والارض كرية اما في الطول اي فيما بين
المشرق والمغرب فلما خر طلوع الشمس على البلاد الغربية على طولها
على البلاد الشرقية علم ذلك باختلاف وقت خسوف بعينه من الليل
فيهما اي في البلاد الشرقية والبلاد الغربية فانا وجدناه في بلدة اخرى
الليل مثلا وفي اخرى غربية عنها بمسافة مائة ميل مثلا قبله
بساعة وفي اخرى غربية عن الثانية بتلك المسافة قبل الاول
بساعتين وقبل الثانية بساعة وعلى هذا فعلنا ان طلوع الشمس على
الغربية متاخر بنسبة واحدة لان الخسوف المعين كان في البلاد
الاولى عند طلوع الشمس وفي الثانية قبله بساعة وفي الثالثة قبله
بساعتين واما في العرض فلا ارتفاع قطب كل جانب من جانب الشمال
والجنوب للسالك فيه اي في ذلك الجانب حتى يصير بحيث يراه قريبا
من سمت رأسه ولاجل ظهور كوكبه اي صيرورة كوكب ذلك
الجانب ابدى الظهور على السالك بقدر دخوله في ذلك الجانب فخلا

العكس اي بخلاف الجانب الذي هو غير سالك فيه فان قطبه ينخفض
تحت الارض ويصير كوكبه ابدى الخفاء وفيما بينهما اي بين الطول
والعرض لهما اي للامرين جميعا فان السالك فيما بين المشرق والشمال
يتقدم عليه الطلوع بمقدار قربه من المشرق ويزداد ارتفاع القطب
عليه بمقدار وغوله في الشمال وقس على هذا حال السالك فيما بين
المغرب والشمال وحال السالك في السمتين المقابلين لهما وكذا الماء
كروي اذا ساثر في البحر يري رأس الجبل قبل اسفله وما هو الا لستر
تقريب الماء له واذا يعود الماء المرمي الى فوق كريا ولمثله اي مثلاما
تقدم في الارض من تقدم طلوع الكواكب وظهور القطب وارتفاعها
وظهور الكواكب واختفائه وهي اي الارض في الوسط ينطبق
مركز ثقلها على مركز العالم ولا قد لها يحس عند الفلك وعلى كونها
في الوسط بقوله لتساوي قدر الكواكب في الروية في جميع جوانبها
وما بعد بقوله ولتساوي الظاهر والخفي منه اي من الفلك الا
فلك القمر فان لنصف قطر الارض عنده قدر محسوسا اذ له
اختلاف منظر بتقاطع خطين على مركز القمر خارجين من موضعين
احدهما خارج من مركزها اي الارض والاخر خارج من الباصرة
ومنتهاهما سطح الفلك الاعظم والخط الثاني منها مبدؤه فوق
مبدأ الاول ومنتهاه اقرب الى الافق من منتهى الاول والقوس
الواقعة بين المنتهيين من دائرة الارتفاع هي اختلاف المنظر
وانا فرضنا دائرتي عرض تمران بطرف الخطين المذكورين فهما اذا
وقعتا على نقطتين من فلك البروج كان ما بينهما اختلافا بين الصوابين
الحقيقي والمرئي فيزداد هذا الاختلاف على المرئي ليحصل الحقيقي او ينقص
من الحقيقي ليحصل المرئي ان كان القمر باطا اي في الربع الغربي
من وسط سماء الروية وينقص من المرئي ليحصل الحقيقي او يزداد
على الحقيقي ليحصل المرئي ان كان القمر صاعدا اي في الربع الشرقي منه

وليس لشيء من الكواكب الباقية اختلاف منظر والثابت ليس لها ذلك أصلا وربما يستخرج بالحساب شيء يسير غير محسوس للشمس واما السفليان فقد مرانه لم يعلم حالهما في ذلك والارض ساكنة وقيل هاوية أي متحركة إلى أسفل بدلتها وينبطل برهان تنافي الأبعاد التي يتصور حركة الجسم فيها سيما عند من يبطل الخلاء وقيل دائرة إلى المشرق فيتحيل بسبب ذلك الحركة اليومية اذ يتبدل وضعنا من الفلك دون اجزاء الارض كراكب السفينة يراها ساكنة مع حركة باحث لا يتبدل وضع اجزائها منه ويرى الشط متحركاً مع سكونه حيث يتبدل وضعه منه واعترض بانها لو كانت متحركة في اليوم بليلة دورة واحدة لكان ينبغي ان السهم اذا رمي إلى جهة حركة الارض ان تسبقه الارض وان الحجر اذا رمي إلى فوق ان ينزل من مكانه إلى جانب المغرب بقدر حركة الارض مع ان السهم يمر إلى المشرق والحجر يعود إلى مكانه واجيب بانه لا يدفعه مرور السهم إلى المشرق وعود الحجر إلى مكانه لمسايرة الهواء المتصل بالارض للارض مع ما يتصل به من السهم والحجر وغيرهما وعلمتهم في نفق دورانها ان فيها ميلا مستقيماً بالطبع فيمتنع الميل المستدير فيها وما يوازي المعدل منها أي من الارض خط الاستواء ويقطع الافق المعدل مطلقاً أي في جميع الافاق ما عدا عرض تسعين و يقطع ايضا المدارات اليومية فيه أي في خط الاستواء بنصفين متعلق بكل من المسائلين في تساوي الليل والنهار في جميع الافاق اذا كانت الشمس في إحدى الاعتدالين ويتساويان في خط الاستواء على أي مدار كانت ولا يلتفت لتفاوت حركة الشمس في السرعة والبطؤ بواسطة الاوج والحضيض لقلته فلا يحس به ويقطع الافق المدارات اليومية في غيره أي غير خط الاستواء بمختلفين بقوسين مختلفين اعظمهما ما يلي القطب الظاهر على ذلك الافق

فوقه وانحني عنه تحت واضعهما بالخلاف فالشمس في أي جانب كانت من الشمال والجنوب فنهارهما أي فنهارا أهل ذلك الجانب أطول من ليلهم وهي أي الشمس تسامت الرأس في أي خط الاستواء وفي المواضع التي بين المنطقتين منطقة البروج والمعدلة الدورة أي مفارقة الشمس جزءاً من فلك البروج إلى عودها إليه مرتين فلم ثمانية فصول صيفان وخريفان وشتان وربيعان لكنها في خط الاستواء متساوية كل فصل شهر ونصف وفي غيره ليست بمساوية وتسامت الرأس في المواضع التي تحت الانقلابين في الدورة دفعة واحدة لا تسامت الرأس في غيرهما مما زاد عرضه على الميل الكلي وفي المواضع التي يكون المدار الصيفي فيها أبدى الظهور لا تغرب الشمس دورة يومية وذلك حيث تكون الشمس في الانقلاب الصيفي والمدار الشتوي فيها أبدى الخفاء فلا تطلع الشمس دورة واحدة وفي هذه المواضع التي تقدرت حكم آخر وهو انها تسامت قطب البروج الشمالي والجنوبي في دورة مرة واحدة وذلك حين كونه على دائرة نصف النهار في ارتفاعه الأعلى وحينئذ تنطبق المنطقة على الافق لا تحاد قطبيهما حينئذ وهما عظيमतان على كرة واحدة ويكون أول الحمل على نقطة المشرق وأول السرطان على نقطة الشمال وأول الميزان على نقطة المغرب وأول الجدي على نقطة الجنوب هذا في المواضع الشمالية وكذا الجنوبية الا ان أول الحمل فيها على نقطة وأول الميزان على نقطة المشرق فاذا زالت مسامتة قطب البروج وما لبحركة الكلي نحو المغرب ارتفع عن الافق نصفها أي نصف المنطقة الشرقي والخط عند النصف الغربي دفعة واحدة لوجوب تقاطع العظيمتين على التناصف حال افتراق قطبيهما وفيما أي وفي المواضع التي بينها أي بين هذه المواضع

ثماسا الافق شالية
كانت او جنوبية

المذكورة وبين القطب أي قطب العالم من الجانب الأقرب يكون
 قوس من المنطقة يتوسطه الانقلاب الصيفي أبدى الظهور
 وقوس آخر يتوسطه الانقلاب الشتوي أبدى الخفاء
 وبينهما من الجانبين قوسان آخران يتوسطهما الاعتدالان
 يطلع أحدهما وهو الذي يتوسطه أول الميزان إن كان القطب
 الظاهر شماليا والذي يتوسطه أول الحمل إن كان القطب الظاهر
 جنوبيا مستويا ويعرب معوجا أي تطلع أوائل البروج قبل
 أو آخرها وتغرب أو آخرها قبل أوائلها والقوس الآخر هو
 الذي يتوسطه أول الحمل إن كان القطب الظاهر شماليا
 والذي يتوسطه أول الميزان إن كان القطب الظاهر جنوبيا
 بالعكس أي يطلع معوجا ويعرب مستويا وفي البقعة التي
 تسامت قطب العالم الشمالي أو الجنوبي محوره أي محور العالم
 وهو الخط المستقيم الواصل بين قطبيه قائم على سطح الأفق
 ما مركزه ويكون المعدل منطبقا على الأفق لا تحاذ قطبيه أي يدور
 حوله أي الأفق رجويا وأما في خط الاستواء فدولابيا وفيما بينهما
 من الأفاق المائلة خمائليا ويظهر نصف المنطقة الواقعة للعدل
 في جهة القطب الظاهر فقط فوق الأفق دائما والآخر تحت دائما
 وليس لشيء طلوع ولا غروب بحركة الكل بل بحركة الخاصة
 وتدور الشمس بحركة الكل في كل أربع وعشرين ساعة من مواز
 نقطة معينة من الأفق إليها وترتفع عن الأفق إلى غاية الميل الكل
 في ثلاثة أشهر ثم تنحط إلى الأفق في ثلاثة أشهر ثم تكون تحت الأفق
 ستة أشهر فالسنة يوم وليلة لكن النهار تحت القطب الشمالي
 أطول من الليل في هذا التاريخ بسبعة أيام وليلاتها من أيامنا
 تكون أوج الشمس الآن في أوائل السرطان وتحت الجنوبي بالعكس
 تكون حضيضها في أوائل الجدي والصبح الذي هو ضوء حارث

فوق الأفق المشرق من نور الشمس إنما هو ككرة البخار فأنها كثافتها
 بتركبها من أجزاء هوائية ومائية ارتفعت إليها حرارة الكواكب
 تقبل نور الشمس بياضه إن الشمس ذات قرب من الأفق المشرق فأنها
 مخروطة ظل الأرض نحو المغرب فيكون المرقى أولا من الشعاع
 المحيط به ما هو أقرب إلى البصر لناظر وهو الذي يلي الشمس وليس
 سطحه بمركزي الشمس والأرض وسهم المخروط فيحدث منه مثلث
 منفرج الزاوية قاعدته قطعة من الأفق الحسي وضلعاه على سطح
 المخروط ولا شك إن الأقرب إلى البصر من الضلع الذي يلي الشمس
 هو موقع الخط الذي يخرج من البصر عمودا عليه ويقع على ذلك
 الضلع فاذن أول يرى نور الشمس كخط مستقيم منطبق على الضلع
 المذكور ويكون ما يقرب من الأفق بعد مظلمة فلذلك يسمى بالصبح
 والفجر الأول والكاذب أما تسمية بالأول فظاهرة وأما تسمية
 بالكاذب فلكون الأفق بعد مظلمة فلو صدق أنه نور الشمس كان
 المنير ما يقرب منها لا ما يبعد عنها ثم أذا لم يبق من قوس الخطاطها إلا
 مقدار ثمان عشرون درجة على ما عرف بالبحرية انبسط النور في الأفق
 وصار صبا صادا قائما عرضه ثمانية واربعون ونصف يتصل
 فجرة بشفق في المنقلب الصيفي وفيما زاد عرضه عن ذلك يكون ذلك
 في زمان أكثر بحسب تناقص الخطاطها عن الأفق إلى عرض تسعين
 فيكون مدة كل من الشفق والفجر خمسين يوما والشفق مثله لكنه عكسه
 في أن أوله كآخر الصبح وآخره كآوله وحرته أي البخار التي توجد في
 أول الشفق وآخر الصبح لكثافتها أي البخار في الأفق وزيادة سمكه
 بالنسبة إلى الباصرة فانه بقدر نصف قطر الأرض كما يظهر بالتخيّل
 الضادق وتنقص تلك الزيادة في غير الأفق شيئا فشيئا حتى يكون
 الكثاف بقدر سمك كرة البخار في سمت الرأس وهو سبعة عشر
 فرسخا وفي الأرض وهاد وتلال لأسباب خارجية ومعدات مثلا

حقة لا بداية لها مستندة الى الانصالات الفلكية التي لا تنهاى
 يسيل الماء اليها الى الوهاد طبعاً فتكشف النلال معاشاً للنبات
 والحيوان المتنفس غناية من الله تعالى والحر الشديد يعقد الطين اللزج
 حجراً كما يرى في كبر الخرافين وبالسيول والرياح تتخفر الاجزاء الخوة
 فيظهر الحجر قليلاً قليلاً فيحصل الجبل فحدها اي الارض ومقر الهواء
 والماء غير كرين بسبب الجبال والوهاد واما محذب الهواء ومقر
 النار ومحبها فكرية على الراى الاصح وقيل انها غليظة عند المنطقة
 وكلما بعدت عنها في الجانبين رقت الى القطبين لسرعة الحركة هناك
 وبطنها هنا وقيل تفتى قبل وصولها اليها فقهرها اهليلج تام على
 الاول وناقض على الثاني ومحذب الهواء تابع لمقرها على القولين
 والعناصر الاربعة تقبل الكون وهوليس صورة عنصرها الفضا
 وهو خلعها للانقلاب اي انقلاب بعضها الى بعض كالارض ماء
 فان بعض اهل الخيل من طلاب الاكسير يتخذون مياهها حادة
 وتخلون فيها اجساداً صلبة حجرية حتى تصير مياهها جارية وعكس
 يوجد في مواضع كعين سينكوه وهي قريبة من بلدة مراغة وماؤها
 ينقلب حجراً مرماً وغيرها من العيون والماء ينقلب هواءاً بالتسخين
 وهو معنى النشف في الثياب المبلولة المطروحة في الشمس وعكس
 ظاهر كوز لا مسام له يوضع في الجمد فانه يحدث على ظاهره حيث لا يلا
 الجمد قطرات من الماء والهواء ينقلب ناراً وعكس في كبر الحداين
 فان الهواء الذي فيه ينقلب ناراً بالالحاح بالنفخ مع سد المنافذ
 ثم تنطفئ النار فتصير هواءاً والحاصل ان العنصرين اذا كانا متجاورين
 انقلب كل منهما الى الاخر بلا واسطة وان كان بينهما عنصر فثبوت
 او اثنان فيواسطتين فهو لاها اي هيولى العناصر الاربعة واحدة
 مشتركة بينها واختلاف الوضع اي وضع الهيولى من الفلك
 يعد لها الصور المختلفة والكيفيات المتنافية فكل ما كان منها في

الى الفلك كان اسخن والطف والابعد بالعكس وهذه العناصر الاربعة
 هي الاركان التي تتركب منها المركبات اذ يحصل من جعل المركب في القرع
 والانبقيق ماء وارض فدل ذلك على هذين العنصرين كانا موجودين فيه
 مختلطين فقرفتها الحرارة ولا شك انه كان فيه هواء موجب لتخلخل
 الاجزاء الارضية والمائية التي فيه والا كان في غاية الاندماج والتماس
 ولا شك ايضا ان هذه الاركان الثلاثة مختلفة بالطبع يطلب كل
 منها حيزه الصبيغ وذلك يوجب التفرق وحينئذ اجتماعها انما
 كان بحرارة طائفة قطعاً توجب حصول مزاج يستتبع صورة
 نوعية مانعة من التفرق وطبقاتها اي العناصر الاربعة
 سبع بل تسع على ما في المقاصد ارضية صرفة قريبة من الركن
 فطينية وهي ارض مع ماء فمائية وهي البحر المحيط بالارض ولم
 يتو على صرافتها لنفوذ اثار الاشعة فيها ومخالطة الاجزاء الاثنية
 لها وانما اختلف بالعدوثة والملوحة والصفاء والكدورة
 لاختلاف مخالطة الاجزاء الارضية لها قلة وكثرة وتركها العدم
 بقاءها على الاحاطة التامة فترية وهي ارض وهواء فبحارية
 وهي ماء مع هواء مجاورة للارض والماء متسخنة بانعكاس
 اشعة الكواكب عن مظاررحها من الارض والماء اليها فمهيرية
 وهي ماء مع هواء باردة جدا لمخالطتها الانخرة الصاعدة اليها
 وانقطاع اثر انعكاس الاشعة المذكورة عنها وهي ملشاً السحب
 والرعد والبرق والصاعقة فهو اثنيتي صرفة لا يرتفع اليها بخار
 ويجاوزها الدخان لمخالطتها الاجزاء النارية ويصعد من
 اليابس من حيث انه يابس فيكون اخف حركة واشد نفوذاً
 وكان على المصنف ذكرها كالمائية لان عدم بقاءها على الاحاطة
 لا يقتضى الاهمال فهو اثنيتي حارة مخالطة لاجزاء نارية من النار
 الصرفة ودخانية تتصاعد اليها وتلاشى فيها وتكون فيها

ذوات الازناب والنيازك وما يشبهها وتسمى الدخانية فنارية
 صرفة ثم عطف على قوله ومنه بسيط قوله والاجسام المركبات
 من العناصر الاربعة اكثرها مزاج وهو كيفية متشابهة تحدث
 من تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء تكسر صورة كل منها سورة
 كيفية الاخر وهي اى كيفية كل عنصر غير الصورة الخاصة بذلك
 العنصر للاشتداد والضعف في الكيفيات دون الصور فان
 كون الشيء ماء او نارا لا يقبل الاشتداد والضعف فلا يجوز
 ان تكون كيفيات الاجسام صورها ومنه اى المزاج معتدل
 حقيقى على حاق الوسط ليس له ميل الى احد الطرفين المتضادين
 اللذين هما الحرارة والبرودة الصفتان او الرطوبة واليبوسة
 الصفتان وذلك انما يحدث اذا كانت مقادير الكيفيات الاربعة
 متساوية بحسب احوالها ومتقاومة في انفسها بحسب
 الشدة والضعف ولا يوجد في الخارج اذلجاء متساوية في الميل
 الى احيازها ومتقاومة فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع و
 طبايعها داعية الى الافتراق فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل
 والانفعال فانه حادث يستدعى مدة فلا يحصل بينها مزاج فالحال
 بالمعتدل حينئذ المعتدل الطبي وهو ما اى مزاج يغلب عليه من
 اجزاء عنصري في الكمية ومن كميته في الشدة الواجب واللايقية
 في خواصه واثاره كالحارة الغالبة في الاسد لشجاعته والبرودة
 الغالبة في الارنب لجبنه ويعتبر الاعتدال الطبي في النوع والصنف
 والشخص والعنصر ويعتبر كل من هذه الاربعة بالنسبة الى الداخل
 والخارج فاقسامه ثمانية فالاعتدال النوعى بالقياس الى الخارج هو
 الذى يكون لا ثقا بنوع مقيسا الى مزجة سائر الانواع الخارجية
 عنه وله عرض فيما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة
 ذو طرفين افراط وتفریط اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع وبالقياس

الى الداخل هو المزاج الواقع في حاق وسط هذا العرض وهو
 اليق الا مزجة الواقعة فيما بين طرفيه بالنوع اذ به يكون حاله
 اجود فيما خلق لاجله فالاعتدال النوعى المقيس الى الخارج يحتاج
 اليه النوع في وجوده ويكون حاصلا لكل فرد من افراده على
 تفاوت مراتبه والمقيس الى الداخل يحتاج اليه النوع في اجوديته
 كالاته ولا يكون حاصلا الا لاعدل شخص من اعدل صنف
 من ذلك النوع ولا يكون ايضا حاصلا الا في اعدل حالاته
 والاعتدال الصنفى بالقياس الى الخارج هو الذى يكون لا ثقا
 بصنف من نوع مقيسا الى مزجة سائر اصنافه وله عرض
 ذو طرفين هو اقل من العرض النوعى اذ هو بعض منه واذا خرج
 عنه لم يكن ذلك الصنف وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع
 في حاق وسط هذا العرض وهو اليق الا مزجة الواقعة فيما بين
 طرفيه بالصنف اذ به يكون حاله اجود فيما خلق لاجله ولا يكون
 حاصلا الا لاعدل شخص منه في اعدل حالاته سواء كان هذا
 الصنف اعدل الاصناف او لا والاعتدال الشخصى بالنسبة
 الى الخارج هو الذى يحتاج اليه الشخص في بقاءه موجودا سليما
 وهو اللايق به مقيسا الى مزجة الاشخاص الاخر من صنفه
 وله ايضا عرض هو بعض من العرض الصنفى وبالنسبة الى
 الداخل هو الذى يكون به الشخص على افضل حالاته والاعتدال
 العضوى مقيسا الى الخارج ما يتعلق به وجود العضو سالما
 وهو اللايق به دون امزجة سائر الاعضاء وله عرض الا
 انه ليس بعضا من العرض الشخصى ومقيسا الى الداخل هو
 الذى ينبغي للعضو حتى يكون على احسن احواله واكمل زمانه
 واعدل الانواع اى اقرب انواع المركبات بحسب المزاج الى
 الاعتدال الحقيقى نوع الانسان واعدل الاصناف من نوع

الانسان كما قال ابن سينا سكان خط الاستواء لتشابه
 احوالهم في الحرو والبرد بسبب تساوي ليلهم ونهارهم
 ابدا فتتكسر كل واحدة من هاتين الكيفيتين الحادتين منها
 بالآخرى ولان الشمس لا تلبث على سمت رؤسهم كثيرا بل
 تمر به حال احتيازها عن احدي الجهتين الى الاخرى وهناك
 حركتها في الميل عن المعدل اسرع ما يكون فلا تشتد حرارة
 صيفهم ولا تبعد الشمس عن سمت رؤسهم الا بمقدار الليل
 الكلي فلا يكون بردهم ايضا شديدا فتكون مزاجهم اقرب الى
 الحقيقي اذ لم يعرض هناك اسباب ارضية مضادة كالجبال
 والبحار وقيل اي قال الرازي هم سكان الاقليم الرابع لانا
 نرى اهل احسن الوانا واطول قدودا واجود اذهانا واكرم
 اخلاقا وكل ذلك يتبع اعتدال المزاج مع ان الاوضاع الاضية
 كالارتفاع والانخفاض في الارض ونسبة الجبل والبحر و
 النوبة والرياح وغيرها من الاجام والاشجار والمباني والمناظر
 والاعراض الواقعة في طالع البقعة والحادثة كل وقت قد
 توجب مزاجا غيرهما اي غير مزاجي سكان خط الاستواء
 وسكان الاقليم الرابع ويكون اعدل منهما واعدل الاشخاص
 اعدل شخص من اعدل الاعضاء جلد اتملة السبابة وغيره
 اي وغير المعتدل من المزاج اما ان يكون خارجا عما ينبغي
 في كيفية واحدة ويسمى البسيط وهو اربعة حار وبارد رطب
 ويابس او في كفتين غير متضادتين ويسمى المركب وهو ايضا
 اربعة حار رطب وحار يابس وبارد رطب وبارد يابس
 واما الحار البارد والرطب اليابس او اجتماع ثلث او اربع
 منها فلا يتصور وهي اي الكيفيات الاربعة باختلافها وتوارد
 على المادة تعدل المادة للصورتين اي للمركب الذي لا نفس له هو

القسم الاول من المركب الذي له مزاج وهو المعادن منظر قهلا
 المعادن وهو القابل لضرب المطرقة بحيث لا ينكسر ولا يتفرق
 يلين ويندفع الى عمقه هو الاجساد السبعة الذهب والفضة
 والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني وهي
 اي الاجساد السبعة كائنة من الزبيق والكبريت الكائنين من
 الانخرة والادخنة وهما اي الزبيق والكبريت اما صافيان
 وتم الطبخ اي انطباخ الزبيق بالكبريت والكبريت ابيض
 فالفضة اي فالحاصل الفضة او احمر فيه قوة صباغة فالذهب
 وان كانا نقيين وفي الكبريت الاحمر قوة صباغة لكن عقدة
 البرد قبل تمام الطبخ فالخارصيني وكأنه ذهب فج الزبيق
 صاف والكبريت ردي محرق فالنحاس والزبيق النقي والكبريت
 الردي غير جدي المخالطة فالرصاص واما الزبيق والكبريت
 رديان وقوى التركيب فالحديد او لا يكون التركيب قويا فالاسرب
 ويسمى الرصاص الاسود وغير منظر قهلا اي المعادن اما اللين
 كالزبيق او لا اللين وحينئذ اما ان يتحلل بالرطوبة كالمح والينخل
 كالزنجير والقسم الثاني من المركب الذي له مزاج ماله نفس و
 هي اي النفس كمال اول الجسم طبيعي الى من حيث يتعدي وينمو
 او من حيث تحس ويتحرك بالارادة او من حيث يعقل الكليات
 ويستنبط بالراي فالكمال جنس يتناول المحدود وغيره لانه
 عبارة عما يتم به النوع اما في ذاته ويسمى كمالا اول ومنوعا
 كصورة السرير مثلا فانها كمال للخشب السريري لا يتم
 السرير في حد ذاته الا بها واما في صفاته كالبياض فانه كمال
 للجسم الابيض لا يكمل في صفته الا به ويسمى كمالا ثانيا واول
 يخرج الكمالات الثانية كقوابع الكمال الاول المحصل للنوع من
 العلم وغيره وبالجسم يخرج كمال المجردات وبالطبيعي يخرج

الصناعي كالسريرون وبالآلي يخرج الغصوا ذلات تصد رعة افعاله
بواسطة الالات والحيتية الاولى خاصة بالنفس النباتية والثانية
بالحيوانية والثالثة بالانسانية وكل حيتية تخرج النفسين
الاخرين فالاولى النفس النباتية سلك في ذكر النفوس والاولى
بيان قوتها ثانيا طريقة الترقى وقواها تسمى القوى الطبيعية
بناء على ان الطبيعة تطلق على ما يفعل بغير ارادة وهذه القوى
تشترك فيها النباتات والحيوانات كلها ومحتاج اليها الى
القوى الطبيعية في البقاء فبعضها في بقاء الشخص وبعضها في
بقاء النوع اما المحتاج اليها في البقاء الكائن للشخص فثنتان
الغاذية والنامية فالغاذية تشبه الغذاء بالمغذي اى تحيل
جسم الغذاء الى مشاكلة الجسم الذي تغذوه بدلا لما يتخلل عنه فيتم
فعالها بامور ثلاثة الاول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القوية
من الفعل شبيه بالعضو وقد تخل به عند عدم الغذاء في نفسه
اول ضعف الجاذبة الثاني الازراق وهو ان تلصق ذلك الحاصل
بالعضو وتجعله جزءا منه بالفعل وقد تخل به كما في الاستسقاء
المخى فان الغذاء فيه متبرى عن العضو ولذلك يصير البدن
مترهلا الثالث ان يجعله بعد الاصاق شبيها به من كل جهة
حتى في قوامه ولونه وقد تخل به كما في البرص والبهق والتامية
بادخالها الغذاء بين الاجزاء تزيد الاقطار الثلاثة بتناسب
طبيعي يقتضيه طبيعة ذلك الشخص الذي له تلك القوة الى غاية
هي غاية الشوق في ذلك الشخص ثم تقف عن فعالها لان البدن قد
من الدم والمخى فهو في الاول رطب في الغاية فيتناقص نفوذ الغذاء
بين اجزائه بسهولة ثم يجف يسيرا يسيرا ونفوذ الغذاء لا يكون
لا يمتد الاغصاء فاذا جفت لم تقبل التمدد فلم يتصور نفوذ الغذاء
فيها فلقف النامية عن فعالها ضرورة لا كالمسمن فانه قد يكون

بعد كمال الشوا ايضا ولا يكون الا في قطرين ومخصوص باللحم وما
في حكمه دون الاعضاء الاصلية كالعظم واما المحتاج اليها في
البقاء الكائن للنوع فثنتان ايضا المولدة والمصورة فالمولدة
تفصل من الغذاء بعد الهضم الاخير ما يصلح ان يكون مادة للمثل
اى مثل ذلك الشخص الذي فصلت منه البزرة وهي في كل البدن
كما ذهب اليه ابقراط واتباعه فان المخى عندهم يخرج من جميع
الاعضاء فيخرج من العظم مثله ومن اللحم مثله وعلى هذا فالمخى
متخالف الحقيقة متشابه الامتزج فان الحس لا يميز بين تلك
الاجزاء وعند ارسطو ان تلك القوة لا تفارق الاشياء فيكون
المخى المتولد هناك متشابه الحقيقة والمصورة تقيد ها اى تقيد
مادة المثل حال كونها موجودة فيها عند كونها في الرحم الصور
والقوى والاشكال والمقادير التي بها تصير مثلا بالفعل بعد
ما كانت مثلا بالقوة وهاتان تخدمهما الغاذية وهو ظاهر
والنامية ايضا بان تعظم الاعضاء وتوسع مجاريها حتى تصير
الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يتكون المخى الا بعد عظم
الاعضاء والغاذية تخدم النامية والمولدة تخدم المصورة في
هذه القوى الاربع تخدمها اربع اخرى باعتبار خذمتها للغذاء
الخادمة للثلاث التي بعد هما كما تقدم الاولى الجاذبة فانها تجذب
المحتاج اليه من الغذاء ويدل على وجودها ان حركة الغذاء من
الفم الى المعدة ليست طبيعة ولا امتنع تحركه الى العلو والتالى
باطل اذ قد يزدرد اى يبتلع المنكوس الغذاء ابتلاعا تاما وحينئذ
تكون حركة الى علو ولا ارادية اما من الغذاء فلا نه لا شعورية
واما من المغذي فلا ان الغذاء قد ينقلب من الفم الى المعدة عند
شدة الحاجة اليه بلا اختيار بل قد يريد الانسان منعه فيغلبه
فوجب ان تكون قسرية فلا بد من قاسر وهو ما دفع من فوق

بان يقال الحيوان يدفعه باختياره وقد ظهر بطلانه واما جذب
 من تحت وهو ان تجذب المعدة بقوة جاذبة فيها وهو المطلوب
 ويدل عليه ايضا انه متى تغذى الانسان غذاء ثم تناول بعده شيئا
 حلوا فانه يخرج الحلو بالقي اخر واما ذاك الاجذب المعدة الى
فقرها بواسطة محبتها اياه طبعا والثانية الهاضمة فانها تغذ
 الغذاء للجزئية جزئا بالفعل من العضو بخلاف الغازية فانها
 تجعله جزئا بالفعل من العضو ومرتبة اى الهضم اربع في المعدة
 يصير الغذاء كيلوسا وهو جوهر كماء الكشك الخثين في بياضه
 وقوامه ويبتدئ هذا الهضم في الفم لاتصال السطحين اى
 سطحى المعدة والفم حتى كانهما سطح واحد على طريقة السطحين
 من القرع الذى له عنق طويل ورأس مدور فالقمر من المعدة يقع
 فيها ايضا الهضم فتضيق الخططة المصنوعة الدم لدون المطبوخة
 وفي الكبد يصير الغذاء كيموسا والكيموس هو الاخلط الاربعة
 التى هي الصفراء والسوداء والدم والبلغم فرغوة اى الكيموس
 الصفراء وعكره السوداء وغيرهما تضججة الدم ونيه البلغم
 منها اى من الاخلط غير طبيعية اما لتغير من اجها
 نفسها عن الاعتدال الواجب له الذى به يصلح لان يصير جزئا
 من الاعضاء او لمخالط خالصها من اخلاط اخر غير
 طبيعية او رطوبة غريبة ترد عليه من خارج والطبيعية
 بخلافها وفي العروق يتميز الغذاء الى ما يصلح غذاء لكل عضو
 فيصير مستقدا لان تجذبه جاذبة العضو وفي الاعضاء
 يشبه الغذاء بها اى الاعضاء الصاقا ولونا وقواما وقد
 يقع الاخلال بها كما تقدم ولكل مرتبة من مراتب الهضم
 فضل لا يصلح ان يصير جزئا من المتغذى فيحتاج الى دفع
 كالمنى للرابع اى الهضم الرابع والعرق للثالث والبول والثاني

الصفراء والسوداء للثاني والثقل للاول ولذلك اى ويكون
 المنى فضلا للهضم الاخير المعد لصيرورة الغذاء جزئا من
 المتغذى بالفعل بل من اعضائه الاصلية المتكونة من المنى
 يضعف استفراغ قليله اى المنى اكثر من استفراغ كثير الدم
 وذلك لان استفراغه يورث وهنا في جواهر الاعضاء الاصلية
 المتولدة من المنى دون غيره من الاخلط والثالثة الماسكة
 للغذاء عند كل هضم ريثما تفعل فيه الهاضمة فغالها والآتوجد
 الماسكة نزل الغذاء طبعا والرابعة الدافعة للفضل عن العضو
 والغذاء المهيا للعضو اليه والثانية النفس الحيوانية وقواها
 تستمى القوى النفسانية منها اى من تلك القوى قوى مدركة وهي
 اما ان تكون ظاهرة وهي المشاعر اى الحواس الخمس فالبصر لما
 يدرك عند اسطو واتباعه من الطبيعيين بانعكاس صورة المرئ
 بتوسط الشفاف الى الحدقة وانطباعها في جزء منها اى من الحدقة
 وهو اى ذلك الجزء زاوية رأس مخروط متوهج لا وجود له اصلا
 قاعدته سطح المرئ ورأسه عند الباصرة واذ كان الا بصار على
 هذا الوجه فيرى القريب اعظم من البعيد مع تساويهما في المقدار
 بحسب نفس الامر بل مع اتحاد المرئ في حالتي القرب والبعد لان
 الوتر الواحد كلما قرب من النقطة التى خرج منها اليه حنطان
 محيطان بزواوية كان اقصر ساقا فاقا وتر عند تلك النقطة زاوية
 اعظم وكلما بعد عنها كان اطول ساقا فاقا وتر عند زاوية اصغر
 والنفس انما تدرك صغر المرئ وكبره باعتبار تلك الزاوية فانها
 اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الحدقة فيها صغيرا فترسم
 صورة المرئ فيه فيرى صغيرا واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع
 فيها كبيرا فترسم صورته فيه فيرى كبيرا واعتراضه جالينوس
 بان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه في المقدار فيجب

على تقدير كون الابصار نفس الانطباع او مشروطا به ان لا يضر
من الاشياء الا قدر نقطة الناظر منا وهو السواد الاصفر الذي
فيه انسان العين لكننا نبصر نصف كرة العالم والجواب لا يمنع
حصول شبح الكبير في الصغير انما الحال حصول ذلك الشكل
الكبير بعينه في الصغير والمرئي هو الامر الخارجي وحصول الشبح
شرط للابصار وينفذ شعاع المخروط الوهمي في الجسم الشفاف
المتوسط فيما بين الراي والمرئي كالهواء منتهاها الى طرف المستقيم
وينفذ الشفاف الذي شفيفه مخالف لشفيف الهواء كالماء
منعطفاً يعني ان الخطوط اذا وصلت الى الماء انعطفت ولما
الى سهم المخروط بعد تباعدها من مطرحها حال الاستقامة
الى خلاف جهة السهم ثم وصلت الى طرف المرئي فتكون زاوية
المخروط ههنا اكبر منها في الصورة الاولى فلذلك يرى المرئي
اعظم ولو كان ما يلي الراي عليظا كالماء وما يلي المرئي رقيقا
كالهواء مالت الخطوط الى خلاف جهة السهم بعد تباعدها
من مطرحها حال الاستقامة الى جهة السهم ثم وصلت الى
طرف المرئي فتكون زاوية المخروط ههنا اصغر منها في الصورة
الاولى فلذلك يرى المرئي اصغر ثم ان الانعطاف الى جهة السهم
او خلافها انما يكون بزاوية الروية بكثير وتصويره ان نفرض
الحدقة واب المرئي فاذا كان الشفاف المتوسط على قوائم واحد
فالواصل الى طرف المرئي الخطان الاحمران المستقيمان واذا كان
مختلفا بحيث يكون ما يلي المبصر اغلب فالواصل اليهما الخطان
الاسودان المنعطفان عن الاستقامة الى سهم المخروط وزاوية
الانعطاف هي الزاوية المتوهمه من الخط المنعطف مفروضا
على الاستقامة والانعطاف كن زاوية حد او ينعكس الشعاع الوهمي
من السطح الصفيق كالماء الى ما يقابله بزاوية مساوية

لز زاوية الروية يعني زاوية الشعاع وتصوير الانعكاس ان
نفرض الحدقة وخ سطح الماء وب هو المرئي من سطحه وه مقابل
المرئي بحيث يكون وضعه منه كوضع من الحدقة قاب هو الخط
الشعاعي النافذ الى المرئي وه ب هو الشعاع المنعكس فزاوية اب
زاوية الشعاع على سطح المرئي من جانب ح وزاوية ه ب د زاوية
الانعكاس وهي مساوية للزاوية الاولى ولما تساوتا وجبان
تساوى ايضا زاويتا اب د ه واما زاوية اب ه فهي الواقعة
بين خطي الشعاع النافذ والمنعكس وقد تنفي هذه الزاوية كما
اذا كان الخط النافذ قائما على سطح المرئي فينطبق عليه الخط
المنعكس وقيل اي قال جمهور الرياضيين البصر انما يدرك بخروج
جسم شعاعي من العين على هيئة مخروط متحقق رأسه في العين
وقاعدته تلي المبصر والادراك انما يحصل من الموضع الذي هو
سهم المخروط وما تقدم من كون روية القريب اعظم ونفوذ
الشعاع على استقامة وما بعده جار على هذا القول ايضا ويكذبه
اي مذهب الرياضيين انه اذا كان هناك ريح عاصفة واضطرب
في الهواء وجب ان تتشوش تلك الشعاعات الخارجة من العين
وتتصل بالاشياء الغير المقابلة للوجه فوجب ان يرى الانسان
ما لا يقابله لاتصال شعاعه به كما انه لما كان الصوت عبارة عن كيفية
التي يحملها الهواء المتموج لاجرم انه يضطرب عند هبوب الرياح و
يميل من جهة الى جهة مع ان الانسان لا يرى الا ما يقابله وهو مستقيم
عدم تشوشه اي الشعاع بالرياح هذا خلف والسمع انما يدرك
بوصول هواء منضغط بين قارع مقروع او قالع ومقلوع الى
الصماخ لقوة حاصلة في العصبية المفروشة في مقعره التي فيها هواء
محتقن كالطبل والشم الذي هو قوة مستودعة في زائدتين مقدم
الدماغ كحلمتي الثدي انما يدرك بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي

الرايحة اليه اى الشم لا يكون الادراك بتحلل اجزاء من الجسم ذى
 الرايحة وتجزئه ومحا لطنة لهواء المتوسط بين القوة الشامة و
 ذلك الجسم كما زعم بعضهم اذ لو كان كذلك للزم ان يقل وزنه
 الرايحة واللازم باطل كفى اى كفى المسك اليسير فانه يعطر موضع
 كثيرة ويدوم ذلك مدة بقاءه ولا يقل وزنه عما كان والدوق
 الذى هو قوة منبثة في العصب المفروض على جرم اللسان انما
 يدركه بمخالطة رطوبة عذبة اى خالية في نفسها عن الطعوم
 كلها للذوق واذا تغير اللعاب الذى هو تلك الرطوبة العذبة
 بان خالطه طعم كذب ولم يود الطعوم الى الذائقة بصحة كالمزج
 الذى غلب عليه المرة الصفراء فانه يجد الما التفة والسكر الخلو
 مرا ومن ثم اى ومن اجل انه اذا خالطه طعم لم يود الطعوم
 بل مخلوطة بما خالطه ظن بعضهم ان لا وجود للطعم الا فيه
 اى في الذوق لا فيما اشتهر به ذو طعم كالعسل وكذا سائر الكيفيات
 فالحرارة انما يعلم وجودها بالحس والذى يشهد به الحس وجودها
 في العضو عند مماسة النار واما وجودها في النار فوهم مستفاد
 من انها لا تؤثر في غيرها الا بالتشبيه اى احداث تشبيه لما هو موجود
 فيها ولو لم تكف النار حرارة في نفسها لما سخنت غيرها وهذا الوهم
 يضل بالتأمل في تسخين الحركة مع عدم حرارتها والجواب انه انكار
 للحسوسات التى علم وجودها في محالها بلا شبهة فلا يستحق
 الجواب واللمس الذى هو قوة مبثوثة في العصب المخالط لاكثر
 البدن لاسيما العصب الموجود في الجلد كله انما يدرك بالمماس
 ثم هذه الحواس الخمس مختلفة بالقوة والضعف في ادراكاتها
 وقوتها في الادراك بحسب قوة الممانعة فكل مكان اقوى بممانعة
 لدركه كان اقوى احساسا به وقوة الممانعة تابعة لغلط الالة
 اى الالة الاحساس فاصنعف الحواس في الاحساس البصر ثم السمع

ثم الشم ثم الذوق ثم اللمس لان الالة الاولى والنور والثاني الهوى
 والثالث البخار والرابع الماء والخامس الاعضاء الصلبة لالضية
 ولا شك ان المتقدم منها الطف من المتأخر فلذلك كانت ملايمات
 اللمس الذوقا فرائته اشدا يلاما واما ان تكون تلك القوى المدركة
 باطنة والمراد بكونها مدركة ان الادراك الباطنى يكملها سواء
 كانت مدركة او معينة في الادراك وهى ايضا خمس كالظاهرة
 فالحس المشترك يدرك صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس
 الظاهرة التى هى كالجواسيس له واستدل على وجوده باننا ندرك
 صور الجزئيات معا فنحكم بها اى ببعضها على بعض ايجابا او سلبا
 حكما بان هذا الملموس هو هذا الملون وليس ولولا وجوده ما
 امكن ذلك لان الحاكم بالنسبة لا بد ان يحضر الطرفين حتى يمكنه
 ملاحظة النسبة بينهما وابقاع احد طرفيهما وليس شئ من القوى
 الظاهرة كذلك والعقل لا يدرك الجزئيات فلا بد من قوة جسمانية
 باطنة كما استدل على وجوده ايضا باننا نرى القطرة النازلة خطا
 مستقيما ونرى الشعلة المدايرة بسرعة شديدة كالدائرة وليس
 كونها خطا ودائرة في الخارج عن القوى المدركة وهو ظاهر ولا
 في البصر لانه انما يدرك الشئ حيث هو حتى اذا زال عن مكانه
 لم يدرك فيه بل في مكان اخر ولا في النفس الناطقة لاستحالة
 اتصافها بما له مقدار فهو في قوة جسمانية باطنة وهو اى الحس
 المشترك في البطن الاول من الدماغ المنقسم الى بطون ثلاثة
 اعظمها الاول الذى يلي الجبهة ثم الثالث واما الثاني فهو كنفذ
 فيما بينهما من رد على شكل الدودة مقدار بدل بعض من كل من البطن
 الاول والخيال يحفظها اى صورة الجزئيات المحسوسة فهو
 كالخزانة للحس المشترك وبه يعرف الغائب اى به يعرف من يرى
 في زمان ثم يغيب ثم يحضر ولولا لامتنع معرفته واختل

النظام اذ يحتاج الانسان حينئذ في كل ما يحسن به ان يتعرف حاله
في المرة الثانية وما بعدها كما في المرة الاولى فلا يتميز عنده الضار
من النافع والصديق من العدو ويختل امر المعاش والمعاد وهو
في مؤخره اي مؤخر البطن الاول والقوة الوهمية تدرك
المعاني الجزئية المتعلقة بالصّور المخصوصة كالشاة اي كادراك
الشاة لعداوة هذا الذئب وهي في البطن الاخير مقدمه بذلك
من البطن الاخير والحافضة لها اي للمعاني الجزئية في مؤخره اي
مؤخر البطن الاخير وهي كالتخزينة لها والقوة المتخيلة تتصرف
فيها اي في الصّور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها
بالتركيب تارة مثل انسان ذي رأسين والتحليل اخرى مثل انسان
بلا رأس وهي في الدودة واذا استعملها اي المتخيلة العقل فمفكرة
كما انها اذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلقا سميت متخيلة
فان قيل كيف يستعملها الوهم في الصّور المحسوسة مع انها
ليست مدركة لها اجيب بان القوى الباطنة كالمرآة المتقابلة
فينعكس الى كل منها ما رتسم في الاخرى والوهمية هي سلطان تلك
القوى فلها تصرف في مدركاتها واستعمال ما هوالة فيها بل لها
تسلط على مدركات العاقلة فتنازعها فيها ويحكم عليها بخلاف
احكامها من سخرها للقوى العقلية بحيث صارت مطاوعة لها
فقد فازوا عظيمما عرفت اي عرف وجود هذه القوى الخمس
الباطنة بتعدد الفعل من ادراك المحسوسات وادراك المعاني
الجزئية المتعلقة بها وحفظها والتصرف فيها وعرف محالها
المذكورة بالا فانه اذا نظرت افة الى محل من هذه المحال اختل
فعل القوة المخصوصة به دون فعل غيرها من القوى ولكونها
كل منها بمحله لما كان الامر كذلك والنفس الناطقة انما تدركها
اي الجزئيات المحسوسة والمعنوية بالواسطة اي بواسطة القوى

الباطنة والابان كان ادراكها بارئسا منها فيها انقسمت
النفس بتصور مربع مشخص على مقدار مخصوص بمنع بمربعين
مشخصين على وضع معين لان انقسام الحال يوجب انقسام
المحل وانقسامها باطل لانها مجردة فلا تقبل الانقسام ومنها اي
ومن القوى النفسانية قوى فاعلة اي محركة على معنى ان لها
مدخلا في الحركة اما بالتحرك او الاعانة على قياس ما مر في المدركة
الباطنة وهي اما باعثة على الحركة وتسمى شوقية ونزوعية فتلجب
النفع شهوية ولدفع الضرر عضوية واما محركة بتمديد الاعضاء
بتشجيع العضلات فتقرب الاعضاء الى مباديها كما في قبض اليد
وارخائها اي وبارخاء الاعصاب بارخاء العضلات فتبعد
الاعصاب عن مباديها كما في بسط اليد وهذه القوى المنبثقة في
العضلات هي المبدأ القريب للحركة فالارادة مبدأ لها بعد الشوق
مبدأ لها بعد من الارادة فالصّور مبدأ لها بعد من الشوق والفتور
لتصور الحركة او لا فتشتاق اليها ثانيا بناء على اعتقاد نفع فيها
فتريدها ثالثا ارادة وقصد اليها واجبار لها فتحصل الحركة بتمديد
الاعصاب وارخائها وقال بعضهم الشوق انما يوجد فيمن ليس
قدرته تامة فيتردد ويشتاق واما الذي يثب بقدرته فلا شوق
له والثالثة النفس الانسانية وقواها تسمى القوى العقلية
فباعتبار اي فقوتها العقلية باعتبار ادراكها للكميات والحكم
بالنسبة الايجابية او السلبية بينها تسمى القوى النظرية والعقل
النظري وباعتبار استنباطها الصناعات الفكرية ومزاولة
للرأي والمشورة في الامور الجزئية مما ينبغي ان يفعل او يترك تسمى
القوة العملية وتحدث فيها اي في النفس الانسانية من القوة
العملية الشوقية هيئات انفعالية تتبعها احوال بدنية كالصحة
التابع للتعب الحادث في النفس من ادراك الامور الغريبة خفية

الاسباب والبكاء والحجل والحياء والخوف والحزن والحقد
 وغيرها من الانفعالات المختصة بالانسان فظهر ان النفس
 تتأثر من قواها كما انها تؤثر فيها ومنها اي ومن المركبات مثلا
 مزاج له وهو الاقل فان حرارة الشمس وغيرها يصعد الى الجو
 اجزاء اما هوائية ومائية مختلطين وهو البخار وصروده
 ثقيل فان تحلل الاجزاء المائية منه وانقلب هواء قبل ان يصل
 الى طبقة الزمهرير بسبب قلته واشتداد الحرارة هواء
 صر فوان وصل الى طبقة الزمهرير عقد ببرده وتكاثف
 وصار سحابا فنقاطه بلاجمود اي فالمقطاطر بلاجمود اذ لم
 يكن البرد شديدا هو المطر والمقطاطر معه اي مع الجمود اذ كان
 البرد شديدا قبل الاجتماع والمقطاطر وصيرورته حبات
 كبارا هو الثلج والمقطاطر مع الجمود بعد اي بعد الاجتماع هو
 البرد وانما يستدير ويصير كالكرة بالحركة السريعة الخارقة
 للهواء بمصادمته فتتم الزوايا عن جوانب القطرات المتجهة
 والاى وان لم يصل الى طبقة الزمهرير فاما ان يكون كثيرا او قليلا
 فكثيره قد ينعقد فهو السحاب الماطر وقد لا ينعقد فالضباب
 وقليله يتكاثف ببرد الليل فينزل فقد لا ينجم بعد النزول
 وهو الطل وقد ينجم معه وهو الصقيع واما ان يصعد حر
 الشمس اجزاء نارية وارضية مختلطين وهو الدخان وصروده
 خفيف فيخالط السحاب بان ترتفع انخرة وادخنة كثيرة مختلطة
 الى طبقة الزمهرير فيتكاثف البخار و ينعقد سحابا فينحبس ذلك
 الدخان في جوف السحاب فيخرقه اما صاعدا لبقائه على حرارته
 المقتضية لتصعيده او هابطا لتكاثفه بالبرد الشديد فيحدث
 له من خرقه ومصاكنه اياه صوت وهو الرعد وقد يشتعل الدخان
 بقوة التسخين الحاصل من الحركة والمصاكنه فاطيفه ينطفئ سريعا

وهو البرق وكيفية لا ينطفئ حتى يصل الى الارض وهو الصانعة
 وقد يصل الدخان الى كرة النار فيحترق لطيفه مشتغلا بسرعة
 وهو الشهاب او لا يكون لطيفا بل كان كثيفا لا في الغاية تعلقت
 النار تعلقاتا تاما من غير اشتعال ودام متصلا لا ينطفئ اياما
 او شهورا ويكون على صورة دابة او ذنب او حيوان له قرون
 وهو الزوايات وذوات الاذناب والقرون والغليظ الكثيف
 من الدخان في الغاية لا تتعلق به النار تعلقاتا تاما فلذلك يحدث
 في الجوع علامات حمرا وسودا وقد يقف ذو الذنب ونحوه
 تحت كوكب فيديره الفلك معه وان اتصل الدخان الواصل
 الى كرة النار بالارض فالحريق والدخان قد ينكسر حره عند
 الوصول الى طبقة الزمهرير فيثقل ويرجع بطيفه الى الارض
 او لا ينكسر حره ببرد الزمهرير وحينئذ يصعد ويصا دم كرة
 النار ويرجع لا الفلك لان نفوذه في النار البسيطة الغالبة
 على الاحالة الى طبيعتها غير معقول وعلى التقديرين فيتموج
 الهواء وهو الريح ولذلك كانت مباديها اي الريح في الاكثرفوقا
 كما تشهد به التجربة وقد تحدث اي الريح بالتخلخل اي بتخلخل الهواء
 والاندفاع عن مكانه بواسطة عظم مقداره ثم مدافعة ما جاؤ
 والزوايع وهي الرياح المستديرة على نفسها تحدث من تدافع
 ريحين مختلفي الجهة وقد تحدث في الجواجز رطوبة رشيقة
 صقيلة كدائرة تحيط بغير رقيق لطيف لا يحجب ما وراءه
 الابصار فينعكس منها اي من تلك الاجزاء الواقعة على ذلك
 الوضع ضوء البصر لصقالتها الى القمر فيرى في تلك الاجزاء
 ضوءه دون شكله فان الصقيل اذا صفر جدا ادى الضوء و
 اللون دون الشكل والتخطيط كما في المرأة الصغيرة وهي الهائلة
 اذا حدث مثل ذلك في خلاف جهة الشمس فهو قوس قزح وثيون

قوس قزح بحسب اختلاف ألوان اجزاء السحاب والبخار المحترق
 في الارض ينقلب كثيرة بواسطة برد الارض ماء فيشتقها وتخرج
 منها ومنه العيون السيالة ان امد الماء فان البخار الذي ينقلب
 ماء وفاض الى وجه الارض وجب ان يجذب الى مكانه ما يقوم
 مقامه من الهواء لئلا يكون خلا فينقلب هو ايضا ما وفيض
 وهكذا يستتبع كل جزء منه جزءا اخر وهو اى البخار والدخان اللذان
 تحت الارض قد يكثران ويريدان الخروج منها بقرة وحينئذ
 يزلن لانها بحركتهما عند تكاثف مسامها وقد تخرجان الى البخار
 والدخان المتزجان امتزاجا مقربا الى الدهنية وقد صار نار
 الشدة الحركة المقتضية للاشتعال والانقلاب الى النارية وحيث
 في الارض كبريت وفي الهواء رطوبة يصير بخاره اى بخار الكبريت
 بامتزاجه مع الهواء الرطب دما وليشتعل بانوار الكواكب وغيرها
 فيرى بالليل في ذلك الموضع شعل مضئية غير محترقة احتراقا
 يعتد به للطيفها قال المتكلمون الاجسام متجانسة بالذات اى متوافقة
 للحقيقة لانها مركبة من الجواهر الافراد وهي متماثلة لا اختلاف
 فيها والاختلاف العارض للاجسام انما هو في اعراضها التي يختار
تعالى ومنعه اى تماثل الاجسام النظام لانها اى الاجسام بنفس
 الاعراض الملتزمة منها الاجسام والاعراض مختلفة بالحقيقة
 قطعا فتكون الاجسام كذلك ثم الاجسام وصفاتها محدثة عند
 الملبين من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس وقال ارسطو
 ومن تبعه من متأخري الفلاسفة كالفارابي وابن سينا الافلا
قديمة بذواتها اى موادها وصورها الجسمية والنوعية وصفاتها
 المعينة من المقادير والاشكال وغيرها ما عدا الاوضاع والحركات
 الشخصية فانها حادثة وقطعا ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة
 باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها واما مطلق

الحركة والوضع فقديم ايضا لان مذاهبهم ان الافلاك متحركة
 بحركة مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون اصلا واما الغناصر
 فانها قديمة بموادها وبصورها الجسمية بنوعها لان المادة
 لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية
 لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر
 الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا دون صورها النوعية
 المشخصة فانها حادثة بشخصها ونوعها لكنها قديمة بجنسها
 لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل
 لا بد ان يكون معها واحدة منها لكن هذه الصور متشاركة في
 جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمرا بتعاقب
 انواعه وقال من قبله اى قبل ارسطو من الحكماء انها محدثة
 بصفاتهما والذات قديمة مع الخلاف في انها اى تلك الذوات القديمة
 جسم فمنهم من قال به واختلفوا اى جسم هو فقيل الماء ومن زينه
 الارض ومن بخاره السماء وقيل الارض وحصل البواقي بالتلطف
 وقيل النار وحصل البواقي بالتكثيف وقيل البخار وحصل البواقي
 بالتلطيف والتكثيف وقيل الخليط من كل شئ لحر وخبز وغير
 ذلك فاذا اجتمع من جنس منها شئ له قدر محسوس ظن انه قديم
 ولم يحدث انما حدثت الصورة التي اوجبه الاجتماع اولا اى
 اوليست بجسم وعلى هذا اختلف في انها ما هي فقالت الشوية
 من المجوس النور والظلمة فانها قديمان وتولد العالم من امتزاجهما
 وقال اخرون انيون النفس والهيولى وقد عشتت النفس الهيولى
 لتوقف كالاتها عليها فحصل من اختلاطهما انواع المكونات
 وقيل الوحدة فانها تخيزت وصارت الوحدات فقط واجتمعت
 النقط خطا والخطوط سطحا والسطوح جسما وقد يقال
 ان اكثر هذه الكلمات اشارات لا يفهم من ظواهرها مقاصد

و توقف جالينوس فلم يجزم بقدم العالم ولا حدوثه لنا في اثبات
حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها انها لا تخلو عن الحوادث
لتجدد الاعراض القائمة بها وعدم بقائها زمانين واذ لا تخلو
عن الحركة والسكون وهما حادثان فالاجسام لا تخلو عن الحوادث
اما الحركة فلا لها مسبوقية بالغير اي ماهيتها تقتضي المسبوقية
لذاتها لانها لا تنقل من حال الى حال اخرى وحينئذ تنافي الاول
لانه يقتضي عدم المسبوقية بالغير واذ لا توجد جزئياتها الى الحركة
فيه اي في الازل والماهية اي ماهية الحركة في ضمنها اي في ضمن
الجزئيات فالماهية ايضا خادثة واذ كل جزئي من جزئيات الحركة
مسبوق بعدم ازل فجميع العدميات اي عدميات جميع الحركات الجزئية
في الازل فلا توجد حركة في الازل اصلا والاجامعت تلك الحركة
عدمها هذا خلف وللتطبيق وتقديره ان نقول لو تسلسلت الحركات
متعاقبة بلا نهاية كان لنا ان نفرض من حركة ما الى ما لا بداية له جملة
ومن حركة قبلها بمقدار متناه جملة اخرى ثم نطبق الجمليتين الجزء
الاول بالاول والثاني بالثاني وهكذا الى النهاية فان كان بآراء
كل من اجزاء الجملة الزائدة جزء من اجزاء الجملة الناقصة كان التناقص
كالزائد هذا خلف والا وجد في اجزاء الزائدة ما لا يوجد بازائه من
الناقصة جزء فتقطع الناقصة ضرورة فتكون متناهية والزائد
انما تزيد عليها بمتناه والزائد على المتناهى بمتناه فتكون الزائدة
ايضا متناهية وهو خلاف المفروض ولتفاوت المتضايفين
الحقيقيين باعتبار السابق والمسبوق لان الجزء الاخير من السلسلة
مسبوق وليس لسابق وكل جزء من اجزائها الاخر سابق ومسبوق
بحسب الفرض فكل سابق ومسبوق بحسب الفرض فكل سابق
مسبوق من غير عكس كالاخير فيكون عدم المسبوقية ازيد من عدد
السابقة بواحد وانه محال لانهما متضايقان حقيقيان يجب

تكاوفا في الوجود وتساويهما في العدد واما حدوث السكون فلا
لو قدم امتنع زواله لاستناده الى واجب كما سيأتي في اثبات الوجوب
تعالى موجب لان القديم لا يستند الى المختار كما مروا انه اي قدم السكون
باطل بالاتفاق لان الاجسام عند الحكماء تنحصر في الفلكيات وحركتها
واجبة عندهم وفي العنصرية وحركتها جائزة فلا شئ من الاجسام
تمتنع عليه الحركة واذ لا يجب الوضع للبساط اوضاع البساط التي
فيها يستلزم تبدل اوضاعها وتبدل الاوضاع لا يكون الا بالحركة
فثبت ان الجسم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث والاخلال عنها هذا خلف وايضا فيلزم على تقدير كون جسم
قديم ما كون واحد قديم او قبل كل كون كون اخر لا الى نهاية وقد بطل
اما الاول فيمثل ما بين به حدوث السكون واما الثاني فبالنطبق
وايضا لو قدم جسم في الازل اما متحركا وساكن وهذا حاصل
ما قبله فالجواب عنه يعني وايضا الجسم مركب وكل مركب ممكن فاجسم ممكن
واذا كان ممكنا فوجد وكل موجود فله موجود ولا يتصور الابدان
الا عن عدم لان القديم لا يستند الى المختار عند الحكماء ولا الى الوجوب
عند الرازي وايضا الاجسام حاصلة بفعل الفاعل المختار لما سيأتي
في صفاته تعالى فتكون حادثة لان القديم لا يستند الى المختار وايضا
فلا يقوم الحادث بالقديم لما سيأتي في الالهيات والجسم يقوم بالحادث
لما نشاهده من تجدد الاعراض الحالة فيه كالاضواء والالوان والاشكال
والحركات وغيرها فليس للجسم قديما ولهم في اثبات قدم الاجسام
شبه ثلث الاولى قدم المدة اي الزمان لما مر في العرض من انه لو كان
حادثا لكان عدمه قبل وجود قبلي لا يجامع فيها السابق المسبوق
وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما
هف وانما كان الزمان قديما كانت الحركة التي هو مقدارها قديمة فكذلك
الجسم الذي هو محلها والجواب ان التقدم ههنا بالذات لا بالزمان

كقدم بعض اجزاء الزمان على بعض والثانية قدم المادة والاحتاجت
 الى مادة اخرى لان كل حادث مسبق بالمادة ويتسلسل والمادة
 لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية فيلزم قدم الجسم المركب منها
 والجواب منع تركيب الجسم من المادة والصورة وان سلمنا ذلك لان
 كون المادة قديمة فانه ثبت لوجوب اختلاف الاستعداد المقرب
 الى الوجود كما سلف وانه فرع اليجاب بالذات ^{والثالثة} وسننبطه
 قدم الفاعلية اي فاعلية الفاعل للعالم لئلا يتسلسل بيانه انها
 لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث والا لزم الترجيح بلا مرجح
 والكلام في ذلك الشرط كما في الحادث الاول فلا بد له ايضا من شرط
 اخر حادث ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة واذا كانت فاعلية
 قديمة كان الاثر قديما ايضا اذ لا يتصور تحقق تاثير وليجاد تحقيق
 في زمان مع عدم حصول الاثر فيه والجواب ان ترجيح الفاعل المختار
 عندنا لا حد مقدورية انما هو لجمد الارادة ولا حاجة فيه للمرجح
 ينضم اليه كما تقدم تحقيقه في قدح العطشان وصحة الفناء على العالم
 فرعه اي الحدوث فن قال انه قديم لم يجوز عدمه لامتناع عدم الفناء
 ومن قال انه حادث جوز عدمه لكون ماهيته من حيث هو قابلة
 للعدم حيث اتصفت به قبل الوجود والعدم قبل الوجود كالعدم
 بعد ولم يخالف في ذلك الا الكرامية فانهم مع اعترافهم بان الاحداث
 حادثة قالوا انها ابدية تمتنع فناؤها لما تقدم في امتناع بقاء العرض
 زمانين وهي اي الاجسام باقية انين فاكثر ضرورة واذ لولا فلاموت
 ولا حيوة اي لم يمكن ان يقال بموت حي او حيوة ميت لان محلهما يجب
 ان يكون واحدا وعلى ذلك التقدير فالجسم حال حيوته غير الجسم حال
 مماته فلا يكونان واردين على موضوع واحد ويمتنع عليها اي على
 الاجسام التداخل اي دخول بعضها في حين بعض اخر حيث يتحدان
 في المكان والوضع ومقدار الحجم وهذا الامتناع ليس معللا بالتحيز

كاذب اليه المعتزلة من ان الحيز له باعتبار وجود احد الجوهري
 فيه كون مضاد لكونه باعتبار وجود الاخر فيه بل هو لذاته بالبدية
 والامتنع التداخل فيلزم التداخل للعالم في حين خردة وصريح
 العقل ياباه وتلازم وحدته اي الجوهر ووحدة مكانه ضروري
 فكما لا يجوز كون جوهرين في حال واحد في حين واحد كما ان لا يجوز
 كون الجوهر الواحد في ان واحد في حينين واما الاستدلال عليه
 بانه لو جاز ذلك لم يمكن لنا الجزم بان الجسم الحاصل في هذا الحيز
 غير الحاصل في الحيز الاخر وبانه لا يبقى حينئذ فرق بين الجسم الواحد
 والجسمين فانه تنبيهه على الضرورة بعبارات مختلفة والاختلاف
 في تسميتهما اي الجسمين باعتبار امتناع اجتماعهما في حين
 واحد بالصددين حيث منع القاضي من اطلاق اسم الصند على
 الجواهر مراعي في التضاد تعاقب الصدين على موضوع وذلك
 غير متصور في الجواهر وجوز الاستاذ ابو اسحق كاليه في ضمان
 باعتبار امتناع اجتماعهما في محل بذلك لفظي عائد الى المجرى الاصطلاحي
 كالصور النوعية كالنارية والمائية عند الحكماء فان بعضهم سماها
 صدين دون البعض وهو ايضا لفظي مرجعه الى اشتراط توارده
 الصدين على محل فيسميان صدين او موضوع فلا والجسم لا يخلو
 عن العرض وصده عند الانشاعة فانهم قالوا كل عرض مع صده
 يجب ان يوجد احدهما في الجسم واحتجوا على ذلك بامتناع خلوه
 عن عرض مخصوص وصده كالحركة والسكون فان الجسم
 لا يخلو عنهما كما تقدم وهو ضعيف لان الدعوى عامة في كل عرض
 مع صده والاحتجاج لا تقيم فيه ورب عرض سوى الحركة
 والسكون يخلو الجسم عنه وعن صده فان الهواء خال عن الاكوان
 والطعوم واضدادهما وجوز اي خلوا الجسم عن جميع الاعراض
 بعض الدهرية وهم بعض القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها

محدثة بصفاتها في الازل ولم تجوز واخلوها عنها فيما لا يزال وجوز
 الصالحية من المعتزلة خلوه عن جميع الاعراض فيما لا يزال وجوز
 البصرية منهم خلوه عن العرض وضده في غير الاكوان وجوز ^{البغلية}
 منهم في غير الالوان واحتج المجوز للخلو بوجهين الاول لو لم موجود
 الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى مضطرا الى احداث العرض
 عند احداث الجوهر وانه ينفي الاختيار واجواب ان نفي الاختيار
 مشترك بين ما قلتم وبين امتناع وجود العرض دون الجوهر
 فيما هو جوابكم في هذا فهو جوابنا في ذلك الثاني ما من معلوم الا ويمكن
 ان يخلق الله تعالى في العبد علما به والمعلومات في نفسها غير متناهية
 لشمولها الواجبات والممكنات والمنتعكات فكذا العلوم المتعلقة بها
 والحاصل من تلك العلوم للعبد متناه لا استحالة وجود ما لا يتناه
 فقد استفي عنه علوم غير متناهية فكان يجب على تقدير امتناع الخلو
 عن العرض وضده ان يقوم به بازاء كل علم منتف عنه ضده فيلزم
 قيام صفات غير متناهية بالعبد واجواب انه لا يلزم ان يقوم
 بالعبد اضداد غير متناهية لان المنتف عن العبد هو تعلق العلم
 بما لا يتناهى والتعلق ليس بعرض بل هو امر اعتباري فلا ضده و
 الابعاد الموجودة متناهية من جميع الجهات سواء كانت في ملا
 كالا بعباد المقارنة للمادة الجسمية او خلاء كالا بعباد المجردة عنها
 خلا فالله فانه ذهبوا الى انها غير متناهية والابان كانت غير
 متناهية فرضنا خطا غير متناه وخطا متناهيا يوازيه بحيث
 لا يلاقيه اصلا وان اخرج الى غير النهاية ثم يميل بحركة مع اثبات
 حد ضرفيه في جانب المبدأ من الموازاة الى جهة الغير المتناهية في سبيل
 ضرورة اي يصير بحيث يلاقيه بالاخراج وهذه المسامحة حادثة
 لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة عليها واذا كانت حادثة
 فلها اول فاولها اي المسامحة يكون بنقطة لان تقاطع الخطين

لا يتصور الا عليها وحينئذ ينقطع الخط الغير المتناهى عندها عند
 تلك النقطة التي هو اول المسامحة فيلزم تنهاى ما لا يتناهى هذا خلف
 واما ان لا ينقطع فلا تكون تلك النقطة التي هو اول المسامحة اولها
 وهو ايضا خلف وهذا البرهان يسمى برهان المسامحة وقد يفرض
 اي الخطان غير متناهيين متقاطعين ثم يفرض ان كانهما ما يلا
 الموازاة ولا بد في الموازاة من ان يتخلصا احدهما عن الاخر فالتخلص
 انما يكون بنقطة هي نهاية الخطين فيلزم تنهاى ما لا يتناهى وهذا
 البرهان يسمى برهان التخلص او يفرض ان كسا في مثلث فالانفراج
 بينهما يلزم ان يكون غير متناه سواء كان الانفراج مساويا لهما
 اي لبعدهما عن المبدأ او مناسبا واللازم باطل لانه محصور بين
 حاصرين وغير المتناهى لا ينحصر بين حاصرين بيان الاول ان
 نفرض من نقطة ما خطين يفرضان كسا في مثلث بحيث يكون الانفراج
 بينهما بقدر امتدادهما وذلك فيما اذا فرضنا الزاوية ثلثي قائمة فاذ ذهب
 الخطان الى غير النهاية كان الانفراج بينهما غير متناه ايضا بالضوء
 واللازم محال لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين
 يمتنع ان لا تكون له نهاية ضرورة وبيان الثاني ان نفرض من نقطة
 خطين يفرضان كسا في مثلث كيف اتفق سواء كان الانفراج بقدر
 الامتداد كما مر او يزيد وذلك فيما اذا فرضنا الزاوية اكثر من الثلثين
 او انقص وذلك فيما اذا كانت اقل منهما اذا عرفت هذا فالانفراج له
 الى المساقين نسبة محفوظة بالغاما يبلغ وذلك لان الخطين مستقيمان
 فلا يتباعدان الا على نسق واحد فاذا امتد عشرة اذرع مثلا وكان
 الانفراج حينئذ ذراعا فاذا امتد عشرين ذراعا كان الانفراج
 قطعا واذا امتد ثلثين كان ثلثة اذرع وعليه ففسر وهذا معنى
 حفظ نسبة الانفراج اليهما وحينئذ تكون نسبة الامتداد
 اعني العشرة الى الثاني اعني العشرين كنسبة الانفراج الاول اعني

الذراع الى الثاني اعني الذراعين وكذا الحال في نسبة الثاني الى الثالث و
 وما بعدها فلو ذهب الساقان الى غير النهاية لكان ثمة بعد متناه
 وهو الامتداد الاول ونسبته الى غير المتناهي وهو الامتداد الذاهب
 الى غير النهاية كنسبة المتناهي وهو الانفراج الاول الى الانفراج بينهما
 حال ذهابهما الى غير النهاية فيكون غير متناه لما علمت من ان نسبة
 الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج مع انه محصور بين
 حاصرين هذا خلف وهذا البرهان بقسميه يسمى بالسلي وقد يقسم
 ترس بستة اقسام متساوية بان يقسم ولا يحيط دائرته الى ست
 قطع متساوية ثم يوصل بين النقط المتقابلة بخطوط متقاطعة
 على مركزه فينقسم حيث ان اقسام ستة متساوية يحيط بكل قسم
 منها ضلعان ثم تخرج الاضلاع باسرها الى غير النهاية حتى تنقسم
 الابعاد كلها في طولها وعرضها اعني سعة العالم بهذه الاقسام ثم
 يرد في كل قسم فيقال هو في عرضه اما غير متناه فينحصر ما لا يتناهي
 بين حاصرين وهما الضلعان المحيطان به واما متناه فكل متناه
 ايضا لانه ضعف المتناهي بمرات متناهية وهي الستة وهذا البرهان
 المسمى بالترسي كالتمتة والتوضيح للقسم الاول من السلي لان كل قسم
 من الستة كمثلث متساوي الاضلاع وللتطبيق وطريقه ههنا ان نقول
 من نقطة ما الى غير النهاية خطا ومن نقطة قبلها خطا اخر الى غير
 النهاية ايضا ثم نطبق الخطين فالناتج قص كالزائد وينقطعان كما هو
 وتعيين نقطتين وبيان ان فرض خط غير متناه من الجانبين ثم
 نعين عليه نقطتين بينهما بعد متناه فليستا اي ليس كل واحدة من
 النقطتين منتصفا للخط لاستحالة بل المنتصف ما احديهما ونقطة
 بينهما او نقطة وراء احديهما فالاحتمالات الممكنة خمس وعلى كل واحدة
 المبتدئ من احديهما الى غير النهاية في جهة احديهما زائد على الخط المبتدئ
 من الاخرى الى غير النهاية في جهة الاخرى فنطبق احدي النقطتين بالآخرى

ونتم الدليل ولا يخفى عليك ان هذا تقرير اخر للتطبيق ويرد عليه
 احتمال ان يكون المنتصف بين النقطتين بحيث يكون البعد بينه وبين
 كل منهما واحدا وحينئذ لا يكون احد الخطين زائدا على الآخر ولحق الخصم
 على عدم التناهي بثلاثة اوجه الاول ان ما وراء العالم متميز فان ما يلي
 يمين العالم غير ما يلي يساره ضرورة والتميز لا يكون عدما محضا
 فهو اذن بعد موجود لقبوله التقدير سواء كان ماديا او مجردا والجواب
 انه لا امتياز فيما وراءه اي العالم في نفس الامر والتميز الذي ذكرتموه وهم
 محض لا عبرة به اصلا الثاني ان ما وراء العالم متقدر فان ما يوازي
 ربع العالم منه اقل مما يوازي نصفه وكل متقدر فهو موجود وهم
 الجواب ان التقدر الذي صورتموه وهم باطل لا يلتفت اليه قطعا الثالث
 ان لو فرضنا واقفا على طرف العالم فان امكنه مديده فيما وراءه فثم
 فضاء موجود لاستحالة مديده في العدم الصريف ومتقدرا فضاء
 اصعبا اقل مما يسع اليد كلها وان لم يمكنه مديده فيفهم جسم مانع اليد
 من النفود وعلى التقديرين فثم بعدا ما مجردا وماديا والجواب ان لا يتم
 انه لو لم يمكنه مديده فثم مانع لجواز ان يكون امتناع اليد من النفود
 لعدم الفضاء الذي هو شرط قال الحكماء لا عالم غيره اي غير هذا العالم
 الذي يحيط به سطح محد الجهات والآبان كان هناك عالم غيره خارج
 عنه كان في جانب من المحدد وكان المحدد في جهة منه فتكون الجهة
 قد تحددت قبل المحدد فالتحدد بغير المحدد وايضا يلزم من وجود عالم
 خارج هذا العالم ان يخلو الوسط اي ما بين العالمين سواء كانا كربين
 ام لا وذلك لان هذا العالم كرى فان كان الاخر كريا ايضا لم تصور
 الملاقاة بينهما الا بنقطة فلا بد ان يقع بينهما خلاء سواء تلاقيا ولا
 وان لم يكن كريا وقع الخلاء ايضا لان ملاقات الكرة لما ليس بكرة لا يكون
 الامع فوجه وايضا لو وجد عالم اخر كان فيه عناصر لها فيه احياء
 طبيعية فيلزم ان يكون لعنصر واحد كالماء حيزا ان طبيعيا ان وقد

عرفت بطلانه وقيل في الجواب عن الاول ان الذي ثبت بالبرهان تحدد
جهتي العلو والسفل بالمحدد كما فروا ما تحدد جميع الجهات به فلا وجد
قد يوجد لغيرها تين الجهتين محددا آخر فيجوز وقوع هذا العالم في جهة
منها وعن الثاني بانه العالمين قد يكونان تدويري ككرة عظيمة يساوي
تحتها قطرها او يزيد عليها فلا يلزم الخلاء وعن الثالث بانه قد
تختلف عناصرها في الصورة النوعية وان كانت مشتركة في الاشكال
والصفات كاشتراك نارهما في الاحراق والاشراق والنفس مجردة
عن المادة وتوابعها سواء كانت فلكية او ناطقة عند الفلاسفة
اما تجرد النفس الفلكية فلان حركتها اي حركات الافلاك واصافتها
الى النفس لتعلقها بالفلك والافلاك غير متحركة ليست طبيعية والافلاك
بالصبيح مهروب عنه بالطبع بيان ان كل وضع يتوجه اليه المتحرك
بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه فيكون
المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع في حالة واحدة وانه
محال ولا قسرية لانها اي القسرية ما يكون بخلافها اي الطبيعية
وهنا لا طبع فلا قسروا ذالم تكن طبيعية ولا قسرية فارادية لما
من ان اقسام الحركة الذاتية مخصصة في الثلاثة ولا يجوز ان تكون اقسام
المتعلقة بحركاتها تخيلية اي ناشئة عن تخيل محض من قوة جسمانية
تدرك امورا جزئية اذا التخيلية لا تدوم منتظمة لما تقدم من ان الحق
الجسمانية متناهية في العدة والشد والمدة مع انها انلية ابدية و
اذالم تكن تخيلية ففعلية اي ناشئة عن تعقل كلي ومحل التعقل الكلي
تجرد كما سيأتي واذا كان للافلاك قوى عقلية فلها ايضا قوى جسمانية
هي تخيلات مبداء الحركات الجزئية فان التعقل الكلي لا يصلح لذلك
فان نسبته الى جميع الجزئيات سواء فلا يصلح مبداء لتخصيص البعض
بالوقوع دون البعض وليس لها اي للافلاك حس ظاهر ولا شوق
ولا غضب لان الاحتياج اليها جلب الفقع ودفع الضرر المقصود

بهما حفظ الصورة عن الفساد وصورها بالحسمة والنوعية
لا تقبل ذلك لا متناع الحرق والكون والفساد عليها واما تجرد
النفس الناطقة ووافهم اي الفلاسفة الغزالي والراغب في
فالتعقل النفس البسيط والوجود وهو ايضا بسيط فهو عطف
خاص على عام ولو كانت ذات وضع انقسمت فانقسم الحال فيها
والانقسام ينشأ في البساطة ولتعقلها الكلي ولو كانت ذات وضع
لكان الكلي الحال فيها ذا مقدار مخصوص فلا يكون مطابقا لكثير
مختلفين بالمقدار ولتعقلها الضدين ولو كانت ذات وضع
لزم اجتماع الضدين في محل واحد واذ لو كان العاقل مناجسنا
حالا في جميع البدن او في بعضه لعقله اي لعقل الجسم الذي هو محل
دائما فالضمير لتقدم معنى او لم يعقله دائما والتالي باطل اما الملازم
فلان تعقله لمحل ان كفي فيه حضونه لذاته كان حاصلا دائما ولا
احتاج الى حصول صورة اخرى منتزعة منه حاصلة فيه وانه
محال لانه يقتضي اجتماع المشلين فلا يحصل التعقل دائما وبطلان
التالي في الوجدان اذ ما من جسم فينا نتصور انه محل للعقل كالقلب
والدماغ وغيرهما الا ونعقله تارة ونعقل عنه اخرى وقال ابن
الراوندي النفس الناطقة جزء لا يتجزى في القلب لدليل عدم
الانقسام مع نفي الجزئات وقال النظام هي اجزاء اي اجسام لطيفة
سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد باقية من اول العمر الى
اخره لا يتطرق اليها تحلل وتبدل حتى اذا قطع عضو من البدن
انقيض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء وانما المتحلل و
المبتدل من البدن فضل ينضم اليه وينفضل عنه اذ كل احد يعلم
انه باق من اول عمره الى اخره وقيل قوة في الدماغ وقيل قوة في القلب
وقيل النفوس ثلث ففي القلب حيوانية وفي الكبد نباتية وفي الدماغ
نفسانية وقيل هي الهيكل المخصوص وهو المختار عندهم بوجهين

وقيل هي الاخلاط الاربعة المعتدلة كيفاً وكماً وقيل هي اعتدال
 المزاج النوعي وقيل هي الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله تقوى الحياة
 وبالعكس وقيل هي الهواء اذ بانقطاعه طرفة عين تنقطع الحياة فالبعد
 بمنزلة الزق المنفوج فيه واعلم ان شيئاً من ذلك لم يعم عليه ما يصلح
 للتعويل وهي اى النفس الناطقة حادثة عند المليونين اذ لا قديم عندهم
 الا الله وصفاته عند من اثبتها زائدة على ذاته ثم اختلفوا فقيل
 حدوثها مع البدن لقوله تعالى بعد تعداد اطوار اى البدن ثم نشأ
 خلقاً آخر والمراد بالانشاء افاضة النفس على البدن وقيل حدوثها
 قبله لقوله صلى الله عليه وسلم خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي
 عام وحادثة ايضاً عند ارسطو ومن تبعه دون من قبله من الحكماء
 والا بان كانت قديمة فاما ان تكون قبل التعلق بالبدن متميزة او
 وعلى الاول فتمايزها اما بدواتها واولا فان كان بدواتها او بلواتها
 اختلفت بالنوع وكان كل نفس نوعاً مختصراً في شخص وهو باطل
 اذ لو لم نقل بان كلها متميزة فلا اقل من ان يوجد فيما بين الجميع
 نفسان متمثلتان وان لم تكن متميزة بل واحدة فاما ان تغد عند
 التعلق بالابدان وحينئذ يلزم التجزى والتجزى لا يتصور الا فيماله
 مقدار والنفس مجردة فلا مقدار لها ولم تعدد ويلزم عليه ان تكون
 نفس زيدة بعينها نفس بكر فيلزم ان يشترك في صفات النفس من العلم
 والقدرة واللذة والالم ونسائر الصفات وانه باطل بالضرورة وقا
 كانت متميزة لا بدواتها ولا لوازمها كان تمايزها بالمادة وما يكتنفها
 من الاعراض ومادتها البدن فكانت متعلقة قبل هذا البدن ببدن
 آخر وحينئذ يلزم التناسخ وشرطه اى حدوث النفس حدوث
 البدن لانه القابل المستعد لتدبيرها وتصرفها فاذ حدث البدن
 فاحضر عليه نفس من المبدأ الفيا من ضرورة عموم الفيض وجود
 القابل المستعد فلا تناسخ والا بان صح التناسخ تعلق ببدن واحد

نفسان نفس بالتناسخ ونفس بالفيض المتقدم وهو باطل بالضرورة
 فان كل احد يجد ان نفسه واحدة وفيه اى فيما ذكره ارسطو من حدوث
 النفس وبطلان التناسخ دور صريح فانه بين حدوث النفس وبين
 التناسخ على تقدير قدمها وابطاله ثم بين بطلان التناسخ بحدوث
 النفس وانما يصح له ذلك لو بين احد بما بطريق اخر مثل ما يقال في
 ابطال التناسخ انه يلزم تذكرها لحوالها في البدن الاخر وان استعاد
 الابدان للنفس وحدثت النفوس لها على وتيرة واحدة فانه كلما
 استعد بدن حدثت نفس بخلاف مفارقة النفوس مع حدوث الابدان
 اذ يتفق وباء واجانحة كالطوفان او قتلهم فيهما من النفوس
 دفعة ما يعلم بالضرورة انه لم يحدث في ذلك الزمان بخلاف العادة
 ذلك المبلغ من الابدان وتعلق النفس به اى البدن كالعاشق
 بالمعشوق لتوقف كالاتها ولذا انها العقلية والحسية عليه و
 انما تعلق من البدن اولا بالروح القلبي الكائن في التجويف ليس
 من القلب من لطيف الغذاء ونخاره وتقيده اى تقيده النفس
 الروح بواسطة التعلق قوة بها يسرى الروح الى جميع الاعضاء
 فيفيد الروح الحامل لتلك القوة كلا من الاعضاء قوة بها يتم شغفه
 اى نفع ذلك العضو والعقل الذى هو واحد مستقل بالوجود
 والتأثير فيما بعده قال الحكماء هو اول ما خلق لا متنازع صدور
 الاثرين ابتداء عن الواحد الحقيقي الذى لا تكثر فيه اصلاً بوجه
 من الوجوه فلا يكون الجسم اول صادر لتركيبه فلو صدر اولاً لكان
 تعدد الصادر في المرتبة الاولى ولا متنازع عليه ما لا يستقل
 بالوجود لما بعده كاحد جزئ الجسم اذ لا يستقل بالوجود دون
 الاخر وكالعرض اذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر ولا يستقل
 بالوجود لا التأثير كالفن لا يستقل بالتأثير دون الجسم الذى
 هو التها واذ فاعل الجسم كالفن ليس اياه اى ليس جسداً شرط

تأثيره الوضع يعني ان الجسم انما يؤثر فيما له وضع مخصوص بالقياس
اليه اما بالمجاورة والقرب او المجازاة والمقابلة علم ذلك بالتجربة
فان النار لا تسخن اى جسم كان بل ما يقارنها والشمس لا تضئ
الا ما يقابلها وحينئذ قلوا وجد جسم جسم اخر لوجب ان يفيض
صورته على هيو لاه ولو افاض الصورة على الهوى لكان للهوى
البتة وضع قبل الصورة وانه محال لان وضع الهوى مستفاد من
الصورة التي هي ذات وضع بالذات لكونها في حد نفسه ممتدة
في الجهات ولا احد جزئية اى الجسم والا كان ذلك الجزء الموجد
للجسم علة للجزء الاخر وهو باطل لعدم استقلاله بالوجود
الاخر فلا يتصور كونه علة موجدة للاخر ولا ما يتوقف وجهه
على الجسم وهو العرض لتأخره عنه في الوجود ويتوقف تأثيره
عليه اى على الجسم وهو النفس فانها لا تؤثر الا باللات جسمانية
فيكون تأثيرها متأخرا عن الجسم فكيف يتصور ان يجادها اياه
واذا انتفت الاقسام فالموجد للجسم هو العقل ثم يصدر عن اى
عن العقل الاول باعتبار وجوده في نفسه وجوبه بالغير ولكما
لثلاثة عقل ونفس وفلك على النثر المرتب اسنادا لا شرف الى
الاشراف والاخر لا الاخر فانه احرى وكذلك يصدر عن العقل
الثاني عقل ثالث ونفس ثالثة وفلك ثان وهكذا الى العقل العاشر
الذي هو في مرتبة التاسع من الافلاك اعنى فلك القمر وهو العقل
الفعال المؤثرة هيولى العالم السفلى المفيض للصور والنفس
والاغراض على العناصر والمركبات بسبب ما حصل لها من استطاعة
المسببة عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية ووضعا
قيل في الاعتراض عليهم هذه الاعتبارات الثلاثة التي في العقل اما
وجودية فاما مصداق متعددة والابطال قولكم الواحد لا يصدر
عن الا الواحد ولا تكون وجودية بل اعتبارية فلا تصلح جزا للمصدر

اى للعقل الذى هو مصدر الامور الوجودية ومن احكام العقول
انها ليست بمحدثة لما تقدم ان الحدوث يستدعى مادة والعقول
ليست مادية ولا فاسدة اذ الفساد ترك المادة صورة وليسها
اخرى فلا يتصور الا في المركب المشتمل على جهتي قبول وفعل
واما البسيط فلا يكون فيه جهتا قبول وفعل فلا يكون العقل
لبساطتها فاسدة بل ابدية وانواعها منحصرة في اشخاصها اذ
تشخص كل عقل بما هيته والا كان بالمادة وما يكتنفها كما تقدم
وهي جامعة الحما لايتها اى ما يمكن لها فهو حاصل بالفعل دائما
وما ليس حاصل لها فهو غير ممكن لما علمت ان الحدوث يستدعى مادة
يتجدد استعلاها من الحركة دورية سرمدية فلا يتصور الا في ما
هو تحت الزمان والعقول مجردة غير زمانية عاقلة لذواتها
اذا تعقل حضور الماهية المجردة عن الغواشى الغريبة عند المجرد
ولا شك ان ماهيتها حاضرة لذواتها فان حضور الماهية اعم
من حضور الماهية المتغايرة وغير المتغايرة والتغاير الاعتباري
كاف في تحقق الحضور وعاقلة للكلية وكذا كل مجرد من المجردات
القائمة بذواتها فانه يعقل الكليات اذ يمكن ان يعقل المجرد اى
معقولا اذ لا مانع فيه من تعقله وكل ما يصح ان يكون معقولا
يصح ان يعقل مع غيره اى مع كل واحد مما يفاير من المفهومات
وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره فيقارنه اى يمكن ان تقارن ماهية
ماهية غيره لان تعقل الشئ عبارة عن حصول ماهية في العقل
ثم ان امكان مقارنة المعقول المجرد لما هيته معقول اخر ليس متوقفا
على حصول المجرد في العقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فلو توقف
امكان المقارنة عليه كان امكان الشئ متوقفا على وجوده ومثلا
عنه وانه محال واذ لم يتوقف امكان المقارنة على وجود المجرد
في العقل مكنت المقارنة حال كون المجرد موجودا في الخارج ولا يتصور

ذلك الاكصول الغير في الجرد وحلوله فيه وهو عين تعقله اياه والتقل
الممكن له واجب الحصول بالفعل لان التغيير والحادث من توابع
المادة لا عاقلة للجزئيات من حيث هي جزئية لانها تحتاج الى آلات
جسمانية لتدرك بها ولا ان الجزئيات تتغير فالعلم بها يكون متغيرا
فلا يثبت لما يجوز عليه التغير واما الجن والشياطين فاجسام تشكلا
بأشكال شاءت ومنع وجودها الفلاسفة لانها لو كانت موجودة
فاما ان تكون اجساما لطيفة او لا وكلاهما باطل اما الاول فلانه
يلزم ان لا تقدر على الافعال الشاقة وتلاشي وتنقسم باذقوة
وسبب من خارج يصل اليها وهو خلاف ما تعتقدونه واما الثاني
فلانه يوجب ان ترى اذ لوزنا اجساما كثيفة لا نرى بها الجاز
ان يكون بخضر تنجال وبلاد لانها وبوقات وطبوع لا سمعها
وهو سفسطة محضة واجواب ان لطفها بمعنى الشفافية اي عدم
الكون لا بمعنى رقة القوام فلا تجب الرؤية او سهولة الانقضاء
لجواز ان يقوى الشفاف بهذا المعنى على الافعال الشاقة ولا ينفعل
بسرعة ومع ذلك لانها وقيل الجن والشياطين هي النفوس الارضية
فان النفوس منها فلكية ومنها سفلية والسفلية منها الملائكة
الارضية واليهما اشار عليه السلام بقوله اتاني ملك الجبال
وملك الامطار وملك البحار ومنها الجن ومنها الشياطين وغير
ذلك فهذه جنود ربك لا يعلمها الا هو وقيل هي النفوس الناطقة المفلحة
عن الابدان فاخيرة منها تتعلق بالخير من المقارنته لها نوعا من التعلق
وتعاونها على الخير والفساد وهي الجن والشريرة تتعلق بالشرية و
تعاونها على الشر والفساد وهي الشياطين ولما انقضى الكلام على
شرح في الالهيات فقال هذا بحث الالهيات التي هي المقصد الاعلى
هذا العلم ان في الواقع موجودا واجبا لذاته لوجود ممكن هذا اشارة الى
ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان كما هو مذهب الحكيم او حادث

هذا اشارة الى ان علة الحاجة الى المؤثر هي الحادث وحده او الامكان
مع الحادث شرط او شرطاً مذهب للتكليم من ذات او صفة
فله علة فان كانت واجبة الوجود لذاتها فهو المطلوب وان لم تكن واجبة
الوجود لذاتها فهي ممكنة وحينئذ لا بد ان ينتهي اليه اي الى الواجب
لذاته او يدور او يتسلسل والاخيران باطلان لما تقدمت الامور
العامة فتعين الاول وهو المطلوب ولان في الواقع موجودا مع
قطع النظر عن خصوصيات الموجودات واحوالها وهذه مقدمة
تشهد بها كل فطرة فان وجب ذلك الموجود فهو المطلوب والاحتياج
الى علة وكل الدليل المتقدم الى اخره بان تقول وتنتهي تلك العلة
اليه او يدور او يتسلسل وهذا المسلك للحكمة وهو ما بعده من الدلالة
مبنى على ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان وحده ولان في الواقع
ممكنا كالمركبات لاحتياجها الى اجزائها فان استند الى الواجب ابتداء
او انتهى اليه فذلك وان تسلسلت الممكنات الى غير النهاية فكلاهما
من حيث هو كل ممكن لاحتياجه الى اجزائه التي هي غيره فلكل علة
موجودة ترجح وجوده على عدمه وان كان كذلك فنقول على كل
يجب ان تكون خارجة عنه والخارج عن كل الممكنات واجب لذاته
وهو المطلوب فلا بد ان يستند اليه شئ من تلك الممكنات ابتداء
فتنتهي به التسلسلة والاى وان لم تكن علة الكل خارجة عنه
فاما ان تكون نفسه او جزؤه فان كانت نفسه لزم تقدم الشئ
على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول وان كانت جزؤه
اوجدت نفسها وعللها وهذا المسلك لصاحب التلويح
واذلولاه اي لولا الواجب لذاته فلا واجب بالغير ممكن
ثابت وحينئذ فلا موجود ثابت اصلا ضرورة انحصار
الموجودات في الواجب والممكن اما الاول فلان ارتفاع جميع
الممكنات بالكلية لا يكون على ذلك التقدير ممتنعاً بالذات

لا مكان ولا بالغير لان الغير الذي يمنع به رفع الجميع بالكلية لا بد
ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته كما سيأتي والمفروض
عدمه واما الثاني فلان ما لم يجب اما بالذات واما بالغير لا يوجد
واذ لو لم يوجد الواجب لا تنحصر الموجودات في الممكن حينئذ
لا بد من موجود مستقل في ايجاد جميعها بان لا يستند وجود شيء
من اجزائه الا اليه او الى ما هو صادر عنه يمتنع ارتفاع الكل مرة
اي بالكلية بالنظر الى وجوده اي وجود ذلك المستقل لان الممكن
ما لم يجب وجوده من علته لم يوجد ويلزم من ذلك امتناع عدمه
من اجلها وما يمتنع ارتفاع الكل بالنظر الى وجوده يكون خارجا
عن الكل لا نفسه ولا داخلا فيه لان عدم شيء منهما ليس ممتنعاً نظراً
الى ذاته والا كان واجبا لذاته فيكون واجب الوجود لذاته اذ لا يوجد
في الخارج سوى الممكن والواجب وهذا المسلك للعصاة شيء
في كل مذهبين متقابلين بالترديد بينهما على سبيل منع الكل وابطال
كل واحد منهما بدليل الاخر فيلزم نفي القدر المشترك شبهة
بخولو كان الواجب موجودا لكان وجوده اما بنفس ما هيته
او زائدا اذ لا مجال لكونه جزءا منها والا قل باطل لان الوجود
مشترك والماهية غير مشتركة والثاني باطل والا كان وجوده
معلولا لما هيته لا امتناع كونه معلولا لغيرها فتقدم ماهيته
على وجوده وهو محال وهذه الشبهة ونحوها تنحل بالقدرح في دليل
المذهب الضعيف منهما اي المذهبين او بالقدرح في دليل كليهما
ان امكن ولا استبعاد في ذلك اذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا
ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما حتى يلزم ارتفاع المتقابلين
لان الدليل ملزوم للدلول وانقضاء الملزوم لا يستلزم انتفاء
لازم ثم لا مثل وهو المشارك في تمام الماهية فان كان مناهيا
سمى ندا ايضا له اي للواجب والابان شارك غيره في تمام الماهية

لزم ان يخالفه بالتعين ضرورة الاثنية وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فقد تركب الواجب والتركيب ينا في الوجوب
الذاتي وقال قدماء المتكلمين الذات مشتركة بين الواجب وغيره
لما عرفت اشتراك الوجود وتقديره ههنا ان الذات تنقسم الى الواجب
والممكن ومورد القسمة مشترك بين اقسامه ويمتاز الواجب
عن سائر الذوات باحوال اربعة بالوجوب الثاني والحيوة الازلية
الابدية والعلم والقدرة التامين اي الواجبية والحيية والعالمية
والقادرية التامتين لانها الاحوال والاربعة الاولى علل لها فهو
بما زمرسل هذا عند الجبائي واما عند ابى هاشم فانه يمتاز عما عداه
من الذوات بالالهية وهي حالة خامسة توجهها اي توجب هذه
الاربعة فقليل في الجواب عن الاشتراك المشترك بين الواجب
وغيره انما هو مفهوم الذات اي ما يقوم بنفسه وانه امر عارض
لذوات المخصوصة المتخالفة للحقايق واما ما صدق عليه الذات
فليس مشتركا فهذا الغلط منشأه عدم الفرق بين ذات الموضوع
وعنوانه وقد ثبت في غير هذا الفن ان العنوان قد يكون عين حقيقة
الذات وقد يكون جزءا لها وقد يكون عارضا لها فمن اين يثبت التماثل
والالاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان وبالفرق بين
الموضوع وبين عنوانه اي الموضوع تنحل شبه كثيرة غير هذه
الشبهة منها قولهم الوجود مشترك اذ يجزم به مع التردد في المخصوصات
وحلها ان المجزوم به مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود بل
ان يكون ذلك المفهوم خارجا عن حقايق افراده المتخالفة فلا
تكون حقيقة الوجود اما واحدا مشتركا مجزوما به والتزاع
انما وقع فيه لا في مفهوم عارض حقيقة ومنها قولهم الوجود مشترك
على الماهية اذ تعقل الوجود دون الماهية كما في الواجب مشترك
وتعقل الماهية دون الوجود كما في المثلث فلا يكون الوجود

عينا ولا داخلا وحلها كما تقدم ومنها قولهم الصفات زائدة على
الذات والالكان المفهوم من العلم ومن القدرة ومن الصفات
الاخر شيئا واحدا هو عين الذات ولا شبهة في استحالة قلنا
يكون ما صدق عليه العلم والقدرة ونحوهما واحدا واما المفهوم
فلا بد لكل منها مفهوم على حدة وقس عليها قال الحكماء ذاتة تعالى
هو الوجود المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن غيره بقية
سبلي هو ان وجوده ليس زائدا عليه بل عينه بخلاف سائر
الموجودات فان وجوداتها زائدة على ماهياتها وهذا بطلانها
لانه يلزم ان تكون حقيقة الواجب مخالطة لجميع الممكنات حتى
القاذورات ولا يخفى استحالة ولا جهة له تعالى ولا مكان خلا
لشبهته حيث اثبتوها له وخصصوه بجهة الفوق اتفقا في
اختلافوا فيما بينهم فذهب ابو عبد الله محمد بن كرام الى ان كونه
في الجهة ككون الاجسام فيها وهو ان يكون بحيث يشار اليه
انه ههنا او هناك قال وهو مما سلف الصفحة العليا من العرش ويجوز
عليه الحركة والانتقال وقبول الجهات وعليه اليهود حتى قالوا
العرش يثبط من تحته اطيظ الرجل الجديد تحت الراكب الثقيل
وقالوا انه يفضل على العرش من كل جهة اربع اصابع وزاد بعض
المشبهة كضرب الشمس واحمد الغنيمي ان المخلصين من الموء منين
يعانقونه في الدنيا والاخرة ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس
فقيل بعد عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ومنهم
من قال ليس كونه في الجهة ككون الاجسام في الجهة والمنازعة مع
هذا القائل راجعة الى اللفظ دون المعنى والاطلاق اللفظي متوقف
على ورود الشرع به والابان كان في جهة او مكان قدام المكان او
الجهة وقد برهننا ان لا قديم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق من
المخلصين وكان الواجب تعالى هو المحتاج اليه اي الى المكان لا

وجود الممكن بدونه والمكان مستغن عن الممكن لجواز الخلا فليس
امكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما باطل واختص به اي مكان
الذي هو فيه دون غيره من الامكنة لمرجح اذ الترجيح بلا مرجح محال
ويلزم من وجود المرحح احتياج الواجب في تحيزه الذي لا يتفك عنه
الى الغير وخالف القاذورات ان لم تختص بتحيز بان كان في جميع الاحياز
لان بعض الاحياز مشغول بها والنزوم حقارته تعالى ان كان جوهر
فردا لانه احقر الاشياء او تركبه من الجواهر الفردة او الميول والصو
وحدوثه ان كان جسما وكل منهما ينافي الوجوب الذاتي والزمي الواجب
في جهة ولا مكان فليس جسما ولا كان في جهة ومكان ومتركبا وحادثا
وقد ابطالنا هاهنا خلافا للجسمة ولهم للجسمة تفاصيل لا يليق بان تذكر
في المتن فقال مقاتل بن سليمان وغيره مركب من لحم ودم وقيل نور
يتلأل كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه
وقيل على صورة الانسان فقيل شاب امر دجعه قطط وقيل شيخ
اشمط الراس والحية تعالى الله عن قول المبطلين واحتجوا على اثبات
الجهة والمكان والجسمية بان ضرورة العقل تجزم بان كل موجود متحيز
او حال فيه فيكون مختصا بجهة او مكان اصالة او تبعا وكجواب
ان الضرورة وهمية يحكم بها الوهم وحكمة غير مقبول فيما ليس
بمحسوس واحتجوا ايضا باظهار نحو الرحمن على العرش استوى
والجواب انها ظواهر ظنية والظواهر الظنية لا تعارض اليقينية
الدالة على نفي المكان والجهة بل تؤول تفصيلا كما هو رأي طائفة
بان يقال الاستواء الاستيلاء لقول الشاعر قد استوى بشر
على العراق وتوول اجنالا ثم يفوض تفصيلها الى الله تعالى كما هو
رأي من يقف على لا الله وعليه اكثر السلف ولا في زمان ايا من
التفسيرين فسرت اما عند الحكماء فلانه عندهم مقدار حركة
المحد للجهات فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة وتوضيحه

ان التغير التدرجي زمني بمعنى انه يتقدر بالزمان وينطبق
عليه ولا يتصور وجوده الا في التغير الذي يتعلق بها لان
الذي هو طرف الزمان فيما لا تغير فيه اصلا لا تعلق له بالزمان
قطعا نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وخاص مع حصوله
واما انه زمني او اني واقع في احدهما فلا واما عندنا فلا نه
متجدد يقدر به متجدد اخر فلا يتصور في القديم ولا يتجدد بغيره
لما مر في الامور العامة من امتناع اتحاد الاثنين ولا يحل فيه
اي في غيره لانه اي الحل هو التبعية اي تبعية الحال للحل
في التحيز فيلزم كونه متحيزا وفي جهة وقد بطلناه فانه ضعيف
لان الحل مفسر باختصاص الناعت دون التبعية في التحيز
كيف وانه ينتقض بصفاته تعالى فانها قائمة بذاته ولا تحيز هناك
بل عدم حلوله في غيره للزوم الحاجة اي حاجت الواجب الى الحل
على ذلك التقدير وهي تنافي الوجوب وتستلزم قدم الحل وثبوت
تعالى حادث والا بان صح قيامه به صح ان لا اذ القابلية لقيام الحادث
به لا بد ان تكون ذاتية اي لازمة له لو كانت غارضة كان في حد
ذاته قبل عروض القابلية له ممتنع القبول للحادث المقبول وبعد
عروضها ممكن القبول له فيلزم الانقلاب من الامتناع الذي
الى الامكان الذاتي وانه محال واذا كانت القابلية لازمة لا ممتنع
انفكاكها عنه فتدوم بدوامه وهو ان لا فكذا القابلية ازيلية
وازيليتها تقتضي جواز اتصافه بالحادث ان لا لان القابلية
نسبة والنسبة تستدعي طرفين وهما القابل والمقبول وصحتها
ان لا تستلزم صحة الطرفين ان لا فيلزم صحة وجود الحادث ان لا
هذا خلف واذ صفاته كمال فلا يخلو عنها لان الخلو عن الكمال نقص
والنقص عليه تعالى محال اجما عا فلا يكون شئ من صفاته حادثا
والا كان خاليا عنه قبل حدوثه ولا يتاثر عن غيره ولو قام به

حادث لكان ذاته متاثرة عن الغير متغيرة به والجواب عن الاول
بان اللازم من لزوم القابلية له هو ازيلية الصحة ازيلية
صحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس محال فان صحة وجود الحادث
ازلية بلا شبهة وازلية الصحة لا تستلزم صحة ازيلية اي صحة
ازلية وجود الحادث وهذه هي الحال والجواب عن الثاني والثالث
بانه يجوز ان تتناوب صفاته اي ينوب بعضها عن بعضها في
حدوثها لذاته ويكون حدوثها بتاثيره ومع ذلك كل سابق شرط
لاحق منها فلا يلزم خلوع عن الكمال ولا تاثر عن غيره وجوز
اي قيام الحادث به تعالى الكرامية قالوا والكل اي كل العقلاء
يعترف به فان الجبائية قالوا بارادة وكراهة حادثين لانه
محال لكن المرادية والكارهية حادثان في ذاته وكذا السامعية
والمبصرية تحدثان بحدوث السمع والبصر وابوا الحسنة
علوما متحدة والاشعرية يثبتون النسخ وهو ما رفع الحكم
القائم به وانتهى وهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين
والفلاسفة اثبتوا وجود الاضافات في الخارج مع عروض
المعية والقابلية المتحدتين لذاته والجواب ان التغير انما هو في
الاضافات وهو جائز كما يجوز في الاحوال والسلوب وبه تندفع
الزاماتهم المذكورة انما لان مراد الاشعرية ان تعلق الحكم به
ينتهي ويرتفع وكلام الجبائية وابي الحسين في الاحوال
بمتحداتها جائز والحكماء لا يثبتون وجود كل اضافة فلا يراد عليهم
الالزام بالمعية والقابلية ونظايرها فانها اضافات لا وجود لها
وليس له لون ولا طعم ولا رائحة ولا ألم ولا لذة حسية ولا عينية
فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي
وجوز الحكماء عليه تعالى اللذة العقلية بناء على انه اي اللذة العقلية
الملايم وهو مدرك كماله قران كماله اجل الكمالات وادركه قوا

الادراكات فوجب ان تكون لذته اقوى اللذات والجواب لانسلا
 ان اللذة نفس الادراك بل هي الالتهاج المرتب على الادراك لا
 فالادراك سبب لها ولا يلزم من كون ادراكها سببا لها ان يكون
 ادراكه كذلك اذ قد لا يكون مماثلا لادراكها ولو سلم التماثل فقد
 لا تكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب لا يكفي لوجود المسبب
 دون وجود القابل ثم انه تعالى واحد فالحكماء قالوا لو تعدد الالوهة
 لذاته وقد تقدم في الامور العامة ان الوجوب نفس ما هيته
 لتمامه بتعين لا متناع الاثنيتية مع التشارك في تمام الماهية
 بدون الامتياز بالتعين الداخل في هوية كل من ذينك المتشاركين
 واذا اشتركا في الوجوب وتمايزا بالتعين فقد تركبا في تركب
 هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز وانه محال
 يلزم ان لا يكون شئ منهما واجبا لذاته والمقدر خلافة واذ الوجوب
 الذي هو نفس ما هيته الواجب يستلزم ويقتضي التعين الذي ينضم
 اليه فيمتنع التعدد في الواجب لما تقرر ان الماهية المقتضية لتعينها
 ينحصر نوعها في شخص واحد والاى وان لم يستلزم الوجوب
 التعين لزوم الدوران استلزم التعين الوجوب لانه حينئذ يلزم
 تأخر الوجوب عن التعين ضرورة تأخر المعلول عن علته مع ان الوجوب
 الذاتي الذي هو عين الذات يجب ان يكون متقدما على ما علاه عليه
 اولزم جواز لا انفكاك ان لم يقتض شئ منهما الاخر لا استحالة
 ان يكون هناك امثال مقتض لها معا حتى يتلازما لاجله
 وحينئذ يجوز الوجوب بلا تعين وانه محال اذ يستحيل ان يوجد
 شئ بلا تعين ويجوز التعين بلا وجوب وهو ايضا محال لانه
 حينئذ لا يكون ذلك التعين الموجود واجبا لذاته لا متناع الواجب
 بدون الوجوب واما المتكلمون فقالوا لو اجتمع قادران على الكمال
 على الجهاد مقدور معين في وقت معين ووقع بقدرتهما لاستند

اليهما اثر واحد وانه محال لما ثبت من امتناع مقدورين قادرين
 اولزم الترجيح بلا مرجح ان وقع بقدره احدهما وايضا لو وجد
 قادران على الكمال لا يمكن ان يريد احدهما شيئا والاخر ضده فامكن
 التمانع وهو وقوع ارادة كل منهما لان الممكن لا يلزم من وقوعه
 محال واذا وقعت ارادة كل منهما لزوم وقوع الضدين ان وقع مراد
 كل منهما اولزم عجزهما ان لم يقع مراد واحد منهما اولزم عجز احدهما
 ان وقع مراد احدهما دون الاخر وقال الثنوية انا نجد في العالم
 خيرا كثيرا وشر كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا وشريرا بالضرورة
 فكل منهما فاعل على جهة فالماثوية والديصانية من الثنوية قالوا
 فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانها
 عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكانهم ارادوا
 معنى اخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع
 بصير والجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير يزدان وفاعل الشر
 اهر من ويعنون به الشيطان ومنع قولهم الواحد لا يكون خيرا
 وشريرا بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا وشر كثيرا وبعد المنع يقال
 لهم الخير ان قدر على دفع الشر ولم يفعل فشرير والافعاجي ثم انه
 تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته لتغايرها الى الصفات
 فان المفهوم من احداها يغاير المفهوم من الاخرى ولو كانت نفس
 الذات كان المفهوم من احداها نفس المفهوم من الاخرى وافادة
 الكل فان قولنا الله عالم مثلا مفيد ولو كانت نفس الذات لما افاد
 الكل بل كان بمثابة قولنا ذاته ذاته ومنعه اى كون الصفات زائدة
 الحكماء والابان كانت زائدة فقابل اى فالواجب قابل للصفات
 لقيامها بذاته وفاعل لها ايضا لا يستند جميع الممكنات اليه والوا
 الحقيقي لا يكون قابلا وفاعلا كما قدمناه وقد تقدم الجواب عنه
 ومنعه المعتزلة لما مر من ان اثبات القدماء كفرو به كقوله انضر

والجواب ما مر ايضا من ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات
ذات واحدة وصفات قدماء والحاجة الى اللزوم حاجة الوجوب
كالعالمية الى الغير وهو العلم على تقدير زيادته على الذات لانها
حينئذ تكون معللة به والمعلول محتاج الى علته واحتياج الوجوب
محال والاستكمال الى اللزوم استكمال الواجب تعالى
بصفاته على تقدير زيادتها فيكون ناقصا في ذاته مستكملا
بغيره وهو باطل والجواب ان وجوب العالمية بمعنى امتناع
خلو الذات عنها وهذا لا يمتنع استنادها الى صفة اخرى واجبة
ايضا بهذا المعنى فانه نفس المتنازع فيه وكذا استكمالها بالغير
بمعنى ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته وهو جائز
وهو المتنازع فيه وهما اي كل من الوجوب الذي تضمنه ذكر
الحاجة ومن الاستكمال بالغير بغير المعنى المتنازع فيه بان يرد
بالوجوب الوجوب الذاتي ومن استكمالها بالغير استناده
صفة الكمال من غيره ممنوع منها اي من الصفات الزائدة على
ذاته القدرة والاى وان يكن قادرا بان كان موجبا بالذات
قدم الحادث ان استند الى الموجب القديم بواسطة او غيرها
وقدم الحادث محال وتسلسل لانه لو حدث لتوقف على شرط
حادث كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط
الحادث يتوقف ايضا على شرط اخر حادث ويلزم التسلسل
واحج الحكماء على ايجابه تعالى بانه لو كان قادرا لكان تعلق القدرة
منه باحد الصدين المقدورين له اما لذاتها بلا مرجع وداع فيستغنى
الممكن عن المرجح لان نسبة ذات القدرة الى الصدين على السوية
كما اعترف به القائل بقادرية وانه يسد باب اثبات البصانع اذ
يجوز حينئذ ان يترجح وجود الممكن على عدمه من غير مرجع وايضا
يوجب قدم الاثر لان المؤثر حينئذ مستجمع لشرائط التاثير

اذ الواجب اذلى وكذا قدرته وتعلقها فلا يجوز تخلف الاثر عنه
وهو باطل لان اثر القادر حادثا اتفاقا واما لا لذاتها فيحتاج
تعلقها به الى مرجح من خارج ومع ذلك المرجح لا يجب الفعل ولا
لزم الايجاب بل كان جائزا هو وضده ايضا فيحتاج الى مرجح اخر
ويلزم التسلسل في المرجحات والجواب انا نختار ان تعلقها
لذاتها ولا يحتاج تعلق ارادة المختار باحد مقدورية الى داع كما
بيننا في قدحى العوضان وقولكم اولا فيستغنى الممكن عن المرجح
قلنا لا يلزم من ترجيح القادر لاحد مقدورية بلا مرجح اي داع
ترجح احد طرفي الممكن في حد ذاته من غير مرجح اي مؤثر فيه اذ بيننا
بون بعيد وقولكم ثانيا يوجب قدم الاثر قلنا لا يوجب قدم
الاثر وانما يلزم ذلك في الموجب الذي انا اقتضى شيئا لذاته اقتضا
دائما اذ نسبة الازمنة اليه سواء واما القادر الذي هو مؤثر
تام فيجوز ان تعلق قدرته بالايجاد في ذلك الوقت الذي وجد
الحادث فيه دون غيره بلا سبب يخص ذلك الوقت فان ضروري
العقل تدل على الفرق بين القادر المختار والعلة الا يرى ان كل
احد يفرق بين كون الانسان مختارا في قيامه وقعوده وكون
الحجر باطا بطبيعته فلو توقف فعل المختار على مرجح لم يبق
بينه وبين الموجب فرق وهي قديمة ولا تسلسل لانه حينئذ
صادرة عن الذات بالقدرة لان الحادث لا يستند الى الموجب
القديم الا بتسلسل الحوادث وهو باطل واذا كانت صادرة بالقدرة
لزم التسلسل لان القدرة الاخرى حادثة ايضا اذا المقدور
حدوث القدرة القائمة به تعالى فتستند الى قدرة اخرى فيلزم
تسلسل القدر الى ما لا يتناهى وهو ايضا محال واحدة والا
استندت تلك القدر المتعددة القديمة الى الذات اما بالاحباب
او القدرة والاول باطل اذ نسبة الموجب الى جميع الاعداد واحدة

فليس صمد والبعوض عنه اولى من صمد وزال بعض قلوب تعددت
 القدر الصادرة عن الموجب لزم ثبوت قدر غير متناهية
 لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وفيه نظر لان عدم الاولوية في نفس
 الامر ممنوع وعندك لا يفيد والثاني ايضا باطل لان القدرة
 لا تؤثر في القديم كما عرفت مباحث القدم غير متناهية ذاتا
 اذ لا كم ثمة لان القدرة بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها
 التناهي لانه من خواص الكم وغير متناهية تعلقا ايضا اثبتت
 لتعلقها باللاهى لانه يسلب عنه التناهي كالذى قبله لكن معنى
 لا تنهية انه لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بما وراء ذلك
 الحد وان كان المحقق من التعلقات بالفعل ابدأ متناهيها فعلقا
 متناهيها بالفعل دائما وغير متناهية بالقوة دائما وكذا سائر
 الصفات لها هذه الاحكام الثلاثة الوحدة والقدم وعدم التناهي
 وتعم القدرة الممكنات اذ المقتضوية لها اى للقدرة هو الذات لوجوب
 استناد صفاتها الى ذاته والمقتضى لتعلقها بالمقدورات هو الامكان
 لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحلان المقدورية ونسبة
 الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها
 ثبتت على كلها وخالفه الفلاسفة في العموم فقالوا انه تعالى واحد
 حقيقى لا يصدر عنه اثران كما تقدم مع جوابه وخالف فيه البخون
 ايضا ومنهم الصائبة فقالوا الكواكب المتحركة بحركة الافلاك هي
 المدبرات امر في عالمنا هذا للدوران اى لدوران الكواكب السفلية
 وجودا وعدمها مع مواضعها في البروج واوضاعها بعضها الى
 بعض والى السفليات واظهرها ما نشاهد من اختلاف الفصول
 الاربعة وما يتجدد فيها من الحروا البرد والاعتدال بواسطة قرب
 الشمس من سمت الراس وبعدها عنه وتوسطها فيما بينهما وتأثير
 الطول المع في الموايد بالسعادة والخوسة واجواب ان الدوران

لا يفيد العلية سيما اذا تحقق الخلف كما في توءم من احدهما في غاية
 السعادة والاخر في غاية الشقاوة ولا يمكن ان يحال بذلك على ما بينها
 من التفاوت في وقت الولادة لان التفاوت بقدر درجة واحدة
 لا يوجب تغير الاحكام عند هم باتفاق فيما بينهم وسيما اذا قام لهم
 على نقيضه فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة بان لا مؤثر
 في الوجود الا الله اني يتم لهم ما اثبتوه من الاحكام وقدا دعوان
 الفلك بسيط وبساطة الفلك تبطل الاحكام لان اجزاءه
 حيث متساوية في الماهية فلا يمكن جعل درجة حارة او نيرة
 او نهارية واخرى باردة او مظلمة او ليلية الا تحكما صرفا
 وعدمها اى البساطة يبطل علم الهيئة اذ مبناه على ان الفلك
 بسيط فحركاته بسيطة متشابهة في انفسها فالحركات المختلفة
 المشاهدة والموصوفة منها تقتضى محركات مختلفة على اوضاع
 متفاوتة تكون حركة كل منها وحدها متشابهة غير مختلفة
 ويلزم منها حركات مختلفة وهي اى الهيئة اصلها اى الاحكام
 لا يقتضيها على الهيئات المتخيلة لهم وبطلان الاصل يوجب بطلان
 الفرع وخالف فيه الشوية ايضا فقالوا لا يقدر على الشر ولا
 فشرير وخير معا والتزم فانه تعالى خالق للخيرات والشرور كلها
 وانما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق
 القدرة والخنازير مع كونه خالقها لا يهاجم الغلبة اى لا يهاجم
 لفظ الشرير ان الشر غالبا في فعله وعدم التوقيف من الشرع
 واسماؤه تعالى توقيفية وخالف فيه النظام ومتبعوه ايضا
 فقالوا لا يقدر على الفعل القبيح لانه جهل ان لم يعلم قبحه واسفه
 ان علم وكلاهما نقص منجب تغزيه تعالى عنه واجواب انه لا يقع
 بالنسبة اليه فان الكل ملكة فله ان يتصرف فيه على اى وجه اراد
 وان سلم قبح الفعل بالقياس اليه فصار ف اى فغايتة ان عدم

الفعل لوجود الضارف عنه وهو القبح وذلك لا ينفي القدرة
 عليه وخالف فيه ابو القاسم البلخي ومتبعوه ايضا فقالوا لا
 يقدر على مثل فعل العبد لانه اما طاعة مشتملة على مصلحة
 او معصية مشتملة على مفسدة او عيب خال عنهما او مشتمل
 على متساويين منهما والكل محال منه تعالى والجواب ان فعله كذا
 منزعه عن هذه الاعتبارات بخلاف ان يصدر عنه تعالى مثل فعل
 العبد مجردا عنها فان افعاله منزهة عن الاغراض ولا يلزم العيب
 لانه الفعل الخالي عن الغرض اذا صدر ممن شأنه ان يتبع فعله
 الغرض لا ممن تعالى عن ذلك وهذه الاعتبارات التي تقرض للفعل
 انما هي بالنسبة اليها وصدوره بحسب قصدنا ودواعينا
 وخالف فيه الجبائية ايضا فقالوا لا يقدر على عينه اي عين فعل
 العبد للتمانع وهو انه لو اراد الله تعالى فعلا من افعال العبد يوجد
 فيه واراد العبد عدمه منه لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان او لا
 وقوعهما فيرتفع النقيضان او وقوع احدهما فلا قدرة للآخر على
 مراده والمقدر خلافه لا يقال يقع مقدور الله لان قدرته اعم
 من قدرة العبد فلا يتصور بينهما مقاومة كما يتصور في قدرتي
 الحين لانا نقول معنى كون قدرته اعم تعلما بغير هذا المقدور
 لا اثر له في هذا المقدور فهما في هذا المقدور سواء فيتقاومان فيه
 وهو اي هذا الدليل معترض لانه بناء على تأثير قدرتنا وقدرته
 بطلانه وعلى تقدير تأثيرها فتساويهما في هذا المقدور ممنوع
 بل الله تعالى اقدر عليه من العبد فتاثير قدرته فيه يمنع من تاثير
 قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية نعم ثبت فيه
 نوع عجز وذلك بنا في الالهية دون العبدية ومنها اي من الصفات
 الزائدة على ذاته العلم وهو ثابت له تعالى اتفاقا من المتكلمين والحكماء
 مع قطع النظر عن الزيادة على الذات وعدمها لكن المسلك مختلف

فوجد المتكلمين للاتقان في فعله وخلوه عن وجوه الخلل واشتماله
 على حكم ومصالح متكررة وهو ظاهر لمن نظرية الافاق والانفس
 وتامل ارتباط العلويات بالسفليات سيما اذا تأمل في الحيوانات
 وما هديت اليه من مصالحها واعطيت من الالات المناسبة
 لها ويعيى على ذلك علم التشريع ومنافع خلقه الانسان وكل من
 فعله متقن فهو عالم ضرورة وينبى عليه بان من راي خطا حسنا
 يتضمن الفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة علم بالضرورة
 ان كاتبه عالم واعترض بانه ان اريد بالمتقن الملائم من كل وجه
 فممنوع اذ لا شئ من مفردات العالم ومركباته الا ويشتمل على مفسدة
 ويمكن تصوره على وجه الخلل او من بعض الوجوه فلا يدل على العلم
 اذ ما من اثر الا ويمكن ان ينتفع به منتفع سواء كان مؤثره عالما
 او لا كاحراق النار والجواب ان المراد بالمتقن ما نشاهده من الصنع
 الغريب والترتيب الجيب ولا تجب الملائمة من كل وجه والقدرة
 اي وثبوت القدرة له لما مر وكل قادر عالم لان القادر هو الذي
 يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم واعترض
 على المسلكين بانه قد يصدر عن النائم مع كونه قادرا عند المعتزلة وكثير
 من الاشاعرة فعل قليل متقن اتفاقا والجواب ان صدوره عن النائم
 نادر فلا يقدح فيما ذكرنا وعند الحكماء ليجرد اى كونه ليس جسيما
 ولا جسمانيا وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات كما تقدم ولحصول
 المجردة له وهو مبدأ الكل بواسطة اولو العلم بالعلة يوجب العلم
 بالمعلول فيكون عالما بذاته وبجميع معلولاته لكنه اى المسلك الثاني
 للحكماء لا يوجب الاعلم كلياً لانه اى ما علم بعلة كل تقييد بكل وجوه
 كونه معللا بكذا وتقييد الكل بالكل مرات كثيرة لا يفيد الجزئية وان
 كان المسلك الثاني لا يوجب الاعلم كلياً مع انه مقيد بكل فلسفة
 الاول لا يوجب الاعلم كلياً بالاولى لعدم التقييد واما مسلك

المتكلمين فانهما يفيدان العلم بالجزئيات كالكلية صادرة عنه
 على صفة الاتقان ومقدورة له فيكون عالما بهما معا ويعلم علم
 تعالى المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة لما مر في القدر
 من ان المقتضى لها الذات ولتعلقها الامكان فنقول هنا الموجب
 للعلم ذاته والمقتضى للعلمية ذوات المعلومات ومفهوماتها
 ونسبة الذات الى الكل سواء وقيل لا يعلم نفسه لانه اى العلم
 نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين هما طرفاهما
 بالضرورة ونسبة الشيء الى نفسه محال لعدم التغاير ومنع
 كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم
 ونسبة الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة تقتضى
 نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هي
 تقتضى نسبة بينهما وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين
 العالم وهما ممكنتان واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي عينها
 النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما
 فلا اشكال سلما كون العلم نسبة محضة بين محله ومتعلقه لكن
 لا نسلم ان الشيء لا ينسب الى ذاته نسبة عليية فان التغاير لا يعتد
 كاف لتحقق هذه النسبة ونقض دليلهم بعلما بانفسنا مع علم
 التغاير بالذات وقيل اى قال طائفة من قدماء الفلاسفة لا يعلم
 شيئا اصلا ولا علم نفسه اذ يعلم على تقدير كونه عالما بشئ عليه
 بذلك الشئ وذلك يتضمن علمه بنفسه وقد بينا امتناعه من
 الفرق الاولى او نقول يمكن علمه به هذا الشارة الى جواب سؤال
 تقديره لا نسلم ان من علم شيئا علم انه عالم به والا لزم من العلم
 بشئ العلم بالعلم بذلك الشئ وهكذا فيلزم من العلم بشئ واحد
 العلم بامور غير متناهية وهو محال وحاصل الجواب ان المدعى
 لزوم امكان علمه بانه عالم وذلك مما لا يخفى به فان من علم

شيئا امكانه ان يعلم انه عالم به بالضرورة والاجاز ان يكون
 احدا عالما بالبحسبى والمخروطات ولكن لا يمكنه ان يعلم ان
 عالم به وان التفت الى ذلك وبالغ في الاجتهاد وذلك سفسطة
 ظاهرة واذ لزم الامكان ثبت المدعى لان امكان المحال محال
 والجواب ما مر من بطلان انه لا يعلم نفسه وقيل يعلم نفسه لا يعلم
 غيره لزوم الكثرة الغير المتناهية في ذاته لان العلم بالشيء غير
 العلم بغيره والا فيمن علم شيئا علم جميع الاشياء فيكون له تعالى
 بحسب كل معلوم علم على حدة فتكون في ذاته كثرة متحققة غير
 متناهية وهو محال بالتطبيق والتزمت الكثرة الغير
 المتناهية في الاضافة وذلك انا لا نسلم تعدد العلم بتعدد
 المعلومات بل العلم واحد تتعدد تعلقاته بحسب المعلومات
 والتعلقات امور اعتبارية لا موجودة وقيل لا يعلم غير المتناهية
 لعدم تميزه اى تميز غير المتناهية عن غيره بوجه من الوجوه والا
 كان له حد وطرف به يتميز وينفصل عن الغير فليس بمتناهية هذا
 خلف والمعلوم لا بد ان يكون متميزا عن غيره لان العلم اما نفس
 التميز او صفة توجب له لولم يتميز عن غيره لم يكن هو بالمعقولة
 اولى منه ومنع عدم التميز في كل واحد واحد من غير المتناهية بل كل
 واحد واحد معلوم وانه متميز عن غيره من تلك الاحاد ومن غيرها
 ولا يضر في تميز كل واحد واحد عدم تميز الكل من حيث هو كل
 وقيل اى قال جمهور الفلاسفة لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمشكلة
 والا فاذا علم مثلا ان زيدا في الدار لان ثم خرج زيد عنها الى الجبل
 ان بقى ذلك العلم بحاله او التغير في ذاته من صفة الى اخرى ان ذلك
 ذلك العلم وعلم انه ليس في الدار وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى
 عنه ومنع لزوم التغير فيه بل التغير انما هو في الاضافات لان
 العلم عندنا اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى

الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني تتغير اضافاته فقط وعلى
التقديرين لا يلزم تغيره في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري
وهو جائز وقال المشايخ اي مشايخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة
في الجواب عن دليل الفلاسفة العلم بانه اي الشيء وجد العلم
بانه سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدا دخل البلد غدا فقد
حصل الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الان اذا كان علمه هذا
مستمر بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج احدا الى علم اخر متجدد
يعلم به انه دخل الان لطريان الغفلة عن الاول والباري تعالى
تمتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد فلا
يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير في علمه وانكره اي
انكر ما ذكره المشايخ من ان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد
ابو الحسين البصري لاختلاف المتعلق لان حقيقة انه سيقع
غير حقيقة انه وقع بالضرورة فالعلم به غير العلم به لان اختلاف
المتعلقين يستدعي اختلاف العلم بهما واختلاف الشرط فان
شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم بانه سيقع هو
عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما اصلا فضلا عن
التنافي بين شرطيهما ولا انفكاك من الجانبيين بين العلمين
فانه يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سيقع كما اذا علم الحادث
حال حدوثه ولم يشعر به قبله اصلا وبالعكس كما اذا علم حاله قبل
حدوثه ولم يشعر به في اوانه وغير المعلوم غير المعلوم وقيل لا يعلم
الكل بل البعض والابان علم كل شيء فاذا علم شيئا علم ايضا علمه
لان هذا العلم شيء من الاشياء ومفهوم من المفومات وعلم ايضا
علمه بعلمه لانه شيء اخر وتسلسل والجواب ان العلم من قبيل الاضطرار
والعلق عندنا ولا تمتنع اضافات متسلسلة الى غير النهاية كما مر
مرارا واختار انه صفة حقيقية لكن علمه بعلمه نفس علمه فلا تسلسل

١٢٤
ومنها اي من الصفات الزائدة على ذاته الحيوة فابو الحسين البصري
والحكماء قالوا هي صحة العلم وقيل اي قال الجمهور من اصحابنا
ومن المعتزلة هي صفة توجبها اي توجب صحة العلم والا اي وان
لم يكن هناك صفة توجب صحة العلم ترجح اختصاصه تعالى
بصحة العلم المذكور من بين سائر الذوات بلا مرجح ويرد على اليم
انه مشترك بين مدعائنا ومدعيهم فان اختصاصه بتلك الصفة
الموجبة للصحة لو كان لصفة اخرى لزم التسلسل في الصفات العجز
هذا خلف فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون اختصاصه بصفة
اخرى فيكون ترجحا بلا مرجح والمصحح لاختصاصه بالذات بصفة
نفس الذات ولا يرد الترجيح بلا مرجح لان ذاته تعالى يخالف غيرها
بالحقيقة فقد تقتضي الاختصاص بامر فلا يلزم ترجيح من غير مرجح
ومن المعلوم ان ليس جعل ذلك الامر الذي تقتضيه ذاته لذاته علمه
صحة العلم اولى من جعله نفس صحة العلم فمن اراد اثبات زيادة
على نفس الصحة فعليه الدليل ومنها اي من الصفات الزائدة على
ذاته الارادة قال الحكماء هي نفس علمه بالنظام الاكمل وهو العناية
وقال ابو الحسين هي علمه بما في الفعل من نفع وهي الداعية وذلك
كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه واعتقاده لنفع في الفعل او
علمه به يوجب الفعل ولما استحال الضن والاعتقاده فحقه
تعالى ان يخصصه داعيته في العلم بالنفع وقال الحسين البخاري
هي عدم الاكراه وقال الكعبي هي فعله العلم بما فيه من الصلحة
وفي فعل غيره الامر به وقال اصحابنا وافتقر جمهور معتزلة
البصرة هي صفة ثالثة مغايرة للعلم للقدرة توجب تخصيص
احد المقدورين بالوقوع واللام ترجح المقدورات على ضدّها
وجودا بان يوجد هذا الضد دون ذلك ولم تترجح وقتا بان توجد
فيه دون غيره من الاوقات وهي قديمة والا احتاجت الى ارادة

أخرى مستندة إلى ارادة ثالثة وتسلسل وقال المعتزلة حادثه
قائمة بذاتها لا بذاته تعالى وقال الكرامية حادثه قائمة بذاته تعالى
ويعرف بطلانها بما ذكرنا من لزوم التسلسل في الارادات على
ان قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحادث بذاته تعالى
قد مر بطلانه ومنها أي من الصفات الزائدة على ذاته السمع والبصر
السمع وهو ما علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم
فلا حاجة إلى الاستدلال عليه وقيل السمع والبصر ليسا صفتين
زائدتين على العلم بل هما نفس علمه متعلقهما الذي هو المسموع والبصر
بحال حدوثه فيكونان حادثين ومنها أي من الصفات الزائدة على
ذاته الكلام تواتر به اجماع الانبياء فانهم كانوا يقولون امر بكذا ونهى
عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام واورده عليه ان
صدق الرسول موقوف على تصديق الله اياه وتصديق الله اياه
اخبار عن كونه صادقا وهذا الاخبار كلام خاص له تعالى فقد
توقف صدق الرسول على كلامه تعالى فاثبات الكلام له بدو
وكجواب انه لا دور اذا التصديق بالمعجز أي باظهار المعجزة على وفق
دعواه فانه يدل على صدقه ثبت الكلام بان تكون المعجزة من جنسه
كالقرآن الذي يعلم اولا انه معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم به
صدق الدعوى لم يثبت كما اذا كانت المعجزة شيئا اخر وليس كلامه
محرف ولا صوت قديمين يقومان بذاته كالحنا بلة أي كقول الحنابلة
أو حرف وصوت حادثين يقومان بغيره كالمعتزلة بل هو معنى
نفسى أي قائم بالنفس مغاير للعبارات اذ هي تختلف بالازمنة
والامكنة والاقوام والمعنى النفسى لا يختلف ويغاير العلم والارادة
اذ قد تخالفهما كان يخبر الرجل عما لا يعلمه ويأمر بما لا يريد كالمختبر
لعبد هل يطيعه ام لا وادلة الحدوث بخوف ما ياتيهم من ذكر من زام
محدث ونحو ما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث ونحو اننا انزلناه

قانا عربيا لا تنفيه أي لا تنفي المعنى النفسى لانها للفظ والكذب
يتمنع عليه تعالى اتفاقا فعند المعتزلة لانه قبيح وهو سبحانه لا يفعل
القبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال فبحسب
مقيسة إلى الله تعالى وسيبطل ولانه مناف للمصلحة لانه اذا جاز وقوع
الكذب في كلامه تعالى ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب
وسائر ما اخبر به من احوال الآخرة والاولى وفي ذلك فوات مصلح
لا تحصى والاصح واجب عليه تعالى فلا يجوز اخلاقه به والجواب يمنع
وجوب الاصح اذ لا يجب عليه شيء اصلا وعندنا لانه نقص والنقص
على الله تعالى محال واذ يقدم كذبه لو انصف به لاستحالة قيام الحادث
بذاته تعالى فيتمنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والاجاز
ن وال ذلك الكذب وهو محال لان ما ثبت قد مر امتنع عدمه واستغ
الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا أمكن له ان
يخبر عنه على ما هو عليه والسمع أي اخبار النبي عليه السلام بكونه نبي
صادقا وهو ما علم من الدين بالضرورة واورده عليه ان صدق النبي
انما يعلم بتصديقه تعالى له وانما يدل تصديقه له على صدق النبي
اذا امتنع عليه تعالى الكذب ووجب ان يكون كلامه صدقا فصدق
النبي انما يعرف بصدق الله تعالى فيلزم الدور واجيب بانه لا دور
لان التصديق بالمعجزة كما مر والبقاء اثبت الشيخ الاشعري صفة
وجودية زائدة على الوجود لتحقيق الوجود بدونه كما في اول الحدوث
ونقض دليله بالحدوث لتحقيق الوجود بعد فلو دل ما ذكره في البقاء
على كونه وجوديا زائدا لكان الحدوث وجوديا زائدا ايضا مع الشيخ
معتزلا بان الحدوث ليس معنى زائدا وحله بعد النقض ان يتجدد
الاتصاف بصفة لا يقتضى كونها وجودية كتجدد معية البارئ تعالى
مع الحادث ونفاه أي نفي كون البقاء صفة موجودة زائدة القاضية
والامامان امام الحرمين والامام الرازي وقالوا البقاء نفس الوجود

في الزمان الثاني والامكان له بقاء اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود
 باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء والمفروض زواله وكان
 لبقاء البقاء بقاء بقاء وتسلسل واثبت الشيخ الاشعري ثلث صفات
 اخرى وجودية الاستواء المذكورة في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
 والوجه المذكور في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واليد المذكورة في
 قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وجعلها غير الاستيلاء والوجود والقدرة
 ولم يعين المراد بها خلافا للوولين واثبت قوم الجنب المذكور في قوله تعالى
 ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله والقدم المذكورة في
 قوله عليه السلام يقال لجهنم هل امثلات وتقول هل من مزيد حتى
 يضع الرب قدمه عليها فتقول قط قط اي حسي حسي والاصبع
 المذكورة في قوله عليه السلام ان قلوب بني آدم كلها بين اصبعين
 من اصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء واليمين المذكورة
 في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه واول قوم الجنب بالجنب
 والقدم بما يدفع شدة جهنم ويسكن سورتها ويقطع مسالمتها
 والاصبع واليمين بالقدرة والتكوين المذكور في قوله تعالى كن فيكون
 قالت الحنفية انه صفة وجودية تغاير القدرة لانها اي القدرة مصححة
 للكون وصحة الكون لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثرا للقدرة
 واثرا للتكوين هو الكون ورد بان الصحة هي الامكان فهي ذاتية
 للممكن فلا تصلح اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يعقل بالغير بل ما كان
 الشئ في نفسه تعال المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك
 غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذا اثرا للقدرة هو الكون فاستغنى
 عن اثبات صفة اخرى اثرا للكون ثم انه تعالى يصح ان يرى لنحو
 قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب انظر اليك فان سؤالي
 عليه السلام الرؤيوية يجب ان يكون بلا جهل ولا عبث لتفهيم الانبياء
 عنه ما وذلك يستلزم امكانها اذ لو امتنعت لزم ان يكون سؤالي عنها

ان علم الامتناع وجهلا ان لم يعلم ونحو قوله تعالى فان استقر مكانه
 فسوف نراي فانه تعالى علق الرؤيوية على استقرار الجبل مع امكانه المستقر
 الجبل وما علق على الممكن فهو ممكن اذ لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم
 بدون صدق اللازم وقال الشيخ الاشعري والقاضي ابوبكر واكثر
 ائمتنا رؤيته تعالى ممكنة اذ نرى الجوهر والعرض اما العرض فظاهر
 واما الجوهر فلانا نرى الطول والعرض وهما جوهران فصحة الرؤيوية
 مشتركة بينهما فلعلة اي فاشترك صحة الرؤيوية بينهما انما يكون
 لعلة مشتركة بينهما ايضا ثم هذه العلة المشتركة اما الوجود
 او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض يتوهم كونه مصححا
 للرؤيوية سوى هذين ولكن ليست تلك العلة الحدوث اذ جازم
 عدم لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق وعدم لا يصلح
 ان يكون جزء العلة لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العلة
 ولا ما هو مركب منه هي اي العلة المشتركة الوجود ويلزم صحة
 الرؤيوية في الكل اي الجوهر والعرض والواجب لاشتراك الوجود بين
 الموجودات كلها واعتراض بان هذا الدليل يوجب صحة رؤيوية كل موجود
 كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم ولو صحت رؤيتها
 لرأيناها واجيب بانها انما لا ترى لانه لاعادة من الله جارية
 بذلك ولا يمتنع ان يخلق فينا رؤيتها كما خلق رؤيتها غيره ومنع
 الكل اي كل مقدمات الدليل حيث قيل لا نسلم انا نرى الجوهر والعرض
 معا بل العرض فقط قولك نرى الطول والعرض قلنا المرجع بها
 الى المقدار وهو عرض والجواب انا قد ابطالنا المقدار ولا نسلم
 احتياج الصحة الى علة لانها الامكان وهو عدمي والجواب ان
 المراد بعلة صحة الرؤيوية متعلق الرؤيوية لا ما يؤثر في الصحة متعلق
 الرؤيوية امر موجود بالضرورة لان المعدوم لا تصح رؤيته فضعف
 ولا نسلم ان علة صحة الرؤيوية يجب ان تكون مشتركة لان صحة

الرؤية واحد بالنوع فيجوز تعليلها بالاعمال المختلفة والجواب
عنه ما قد منا من ان المراد بعللة صحة الرؤية متعلقها وهو هو
المرئي من حيث هي هوية مع قطع النظر عن خصوصية جوهرتها
وعرضيتها ولا شك ان الهوية من حيث هي مشتركة بين الهوية
ولا نسلم ان المشترك بينهما الوجود والحادث فقط فان الامكان
ايضا مشترك بينهما والجواب ان الامكان معدوم فلا يصلح
متعلقا للرؤية ولا نسلم ان الحادث لا يصلح سببا لصحة
الرؤية فانها غدية فحان كون سببها كذلك والجواب ما سبق
من ان المراد من سبب الصحة متعلق الرؤية لا ما يؤثر فيها
والعدم لا يصلح لكونه متعلقا للرؤية ولا نسلم ان الوجود
مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد جزمتم بان وجود كل
شيء نفس حقيقة وكيف تكون حقائق الاشياء مشتركة
حقى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة القديم
مثل حقيقة الانسان والجواب ان لا معنى للوجود الا كون الشيء
له هوية لما عرفت من ان الوجود الخارجى ليس الا كون الماهية
مجانزة بحسب الهوية الشخصية وكون الشيء ذا هوية يخازنها
امر مشترك بين الموجودات باسرها بالضرورة وما ذكرتم
مما به الافتراق كالانسانية والفرسية وغيرهما والزم فيه
الاشتراك على تقدير اشتراك الوجود على مذهبنا خصوصيا
الاشياء التي يمتاز بها بعضها عن بعض وان عاقلنا لا يقول
بالاشتراك فيها فما ذكره الشيخ من ان وجود كل شيء حقيقة
لم يرد به ان مفهوم كون الشيء ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك
الشيء حتى يلزم من الاشتراك في الاول الاشتراك في الثاني
بل اراد ان الوجود ومعرفة ليس لهما هويتان متمايزتان تقف
احدهما بالاشياء كالتوابع بالاجسام وقد عرفت ان هذا هو

الحق الصريح فالالاتحاد الذي ادعاه الشيخ على ما مر في الامور
العامة انما هو باعتبار ما صدق عليه وذلك لا يثبت اشتراك
مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى
الذي صورناه بين اشتراكه وبين الخصوصيات المتمايزة بذواتها
والاكثر ان توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية
ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منها معا كون
الاشياء مماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل ولا نسلم ان علة
صحة الرؤية اذا كانت موجودة في القديم كانت صحة الرؤية
ثابتة فيه كما في الحادث لجواز ان تكون خصوصية الفرع مانعا
والجواب ما قد منا من ان المراد بعللة صحة الرؤية متعلقها هو
مطلق الهوية المشتركة فلا يتصور اشتراط بشرط معين
ولا تقييد بارتفاع مانع وسيرى للمؤمنين في الاخرة الحق
قوله تعالى الى ربها ناظرة واعترض باننا لا نسلم ان لفظة الى
صلة للنظر بل هي واحد الالاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار
واجيب بان لم يرد في الآية انتظار الالاء لانه موت اجمن
بالزاي المعجزة من الحمازة وهي الشدة فلا يصح الاخبار به بشارة
مع ان الآية وردت مبشرة للمؤمنين ونحو قوله تعالى كلا انهم
عن ربهم يومئذ لمحجوبون فهو تحقيق لشأنهم فلزم منه كون
المؤمنين مبشرين عنه فوجب ان لا يكونوا محجوبين بل راينين له
والمنكرين للرؤية شبه الاولى لو جازت رؤيته تعالى لجازت
في الحالات كلها لان جواز الرؤية حكم ثابت له اما الذات الوصفة
لازمة لذاته فلا يتصور انفكاكه عنه في شيء من الازمنة ولو
جازت في الحالات كلها لجازت الان قطعا ولو جازت الان لزم
ان نراه الان لانه اذا اجتمعت شرائط الرؤية في زمان وجب
حصول الرؤية في ذلك الزمان والالاء ان يكون بمحضرتنا

جبال شاهقة ونحن لا نراها فانه سفسطة وشرائط الرؤية امور
 الاول سلامة الحاسة ولذلك تختلف مراتب الابصار واختلاف
 سلامة الابصار وينتفي باثباتها الثاني كون الشيء جائز الرؤية
 مع حضور الحاسة بان تكون الحاسة ملتفتة اليه ولم يعرض هناك
 ما يضاد الادراك كالنوم والغفلة والتوجه الى شئ الثالث مقابلة
 للباصرة في جهة من الجهات او كونه في حكم المقابلة كما في المرئي بالمرأة
 الرابع عدم غاية الضعف فان الضعيف جدا لا يدركه البصر قطعاً
 الخامس عدم غاية اللطافة بان يكون كيفاً اي ذا لون في الجملة وان كان
 ضعيفاً السادس عدم غاية البعد وهو مختلف بحسب قوة البصر
 وضعفها السابع عدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح
 البصر بطل ادراكه بالكلية الثامن عدم الحجاب الحائل وهو الجسم
 الملون المتوسط بينهما التاسع ان يكون المرئي مضيئاً بذاته او
 بغيره فم لا يعقل من هذه الشرائط في حق رؤية الله تعالى الاسلامه
 الحاسة وصحة الرؤية لكون البواقي مختصة بالاجسام وهما اصل
 الان فوجب حصول رؤيته الان واجواب لان سلم ان الرؤية يجب
 عند اجتماع الشرائط التسعة والالم من الجسم البعيد اصغر مما هو عليه
 لا استواء الاجزاء اي اجزاء الجسم فيها اي في حصول الشرائط مع اننا
 نراه اصغر مما هو عليه وما ذاك الا لان ترى بعض اجزائه دون البعض
 فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماع الشرائط ورد بان رؤيته
 اصغر ليس لعدم رؤية بعض الاجزاء بل لانه يتصل بطرفي المرئي من
 العين خطان شعاعيان كساق مثلث قاعدته سطح المرئي ويخرج
 من العين الى وسطه خط قائم على سطحه يقسم المثلث المذكور
 الى مثلثين قائمي الزاوية الواقعة عن جنبتي الخط القائم فيكون
 الوسط وتر الكل واحدة من الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين
 وتر لزاوية قائمة وتر القائمة اطول من وتر الحادة اذا كانتا في

مثلث واحد فلم تكن اجزاء المرئي متساوية في القرب والبعد
 بالنسبة الى الراي بل يكون وسط المرئي اقرب اليه من طرفيه فبان
 ان يرى الوسط وحده بدون الطرفين واجيب بانه لا يؤثر
 تفاوت ضلعي المثلث وعموده في عدم رؤية الطرفين والا فلو بعد
 المرئي بقدره اي بقدر زيادة بعد الضلعين على بعد العمود لم يره
 المرئي اصلاً مع انه يرى فيكون الاجزاء كلها مع ذلك متفاوتة
 متساوية في حصول شرائط الرؤية وبعضها غير مرئي فلا يجب
 الرؤية مع حصولها قال صاحب اللباب لا يلزم من رؤيتنا
 جميع اجزائه ان نراه كبيراً فلعلى رؤيته تختلف صغراً وكباً
 بضيق الزاوية الحاصلة في الناظر من الخططين المتصلين منه
 بطرفي المرئي وسعتها ولهذا اذا قرب المرئي في الغاية او بعد في
 الغاية صارت الزاوية لسعتها في الغاية اولضيقتها في الغاية
 كالمعدومة فانعدمت الرؤية وضعف ظاهر بناء على تركيب
 الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى لان رؤية كل جزء اصغر مما هو عليه
 يوجب الانقسام ورؤيته اكبر مما هو عليه مثل مثلاً توجب
 ان لا يرى الا ضعفاً ضعفاً و باقل من مثل توجب الانقسام
 الشبهه الثانية قوله تعالى لا تدركه الابصار لان الادراك
 المضاف الى الابصار هو الرؤية فالاية نفيت ان يراه الابصار
 وذلك يتناول جميع الابصار بواسطة اللام الجنسية فمقام
 المباعدة في جميع الاوقات لان قولك فلان تدركه الابصار لا
 يفيد عموم الاوقات فلا بد ان يفيد ما يقابله فلا يراه شئ من
 الابصار لا في الدنيا ولا في الآخرة واجيب بان معنى قوله
 تعالى لا تدركه الابصار اي لا تحيط به والرؤية المكينة
 بكيفية الاحاطة انحصر مطلقاً من الرؤية المطلقة فلا يلزم
 من نفيها نفيها او نقول قوله تدركه الابصار موجب كل

لأن موضوعه جمع محلي باللام الاستغرافية وقد دخل عليه النفي
فرفعه ورفع الموجب الكلي سالب جزئي وحينئذ لا يكون فيه حجة
لكم علينا لأن ابصار الكفار لا تدرك أجماعا الشبهة الثالثة
أنه تعالى تمدح بكونه لا يرى حيث ذكره في أثناء المدايح وما كان
تدمه مدحا فوجوده نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب لا نسلم
التمدح وعليكم الدليل وإن سلم التمدح فبالممكن أي فالتمدح
أنما يكون بالممكن إذ لا مدح للعدوم بأنه لا يرى حيث لم
يمكن له ذلك وإنما التمدح بعدم الرؤية للمتعين بحجاب الكبرياء
كما في الشاهد الشبهة الرابعة أنه تعالى استعظم طلبها في قوله يطلبها
أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى
أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فآخذتهم الصاعقة بظلمهم
سمى الله ذلك الطلب ظلما وجزاءهم به في الحال بأخذ الصاعقة
ولو جازت الرؤية لكان طلبهم طلباً المعجزة زائدة ولم يكن ظلماً
ولا سبباً للعقاب والجواب أن استعظامه تعالى طلبها
أي طلب الرؤية الصادر من اليهود لأنه تعنت منهم
وعناد ولهذا استعظم أنزال الكتاب مع أمكانه بلا خلاف
والأى وإن لم يكن الاستعظام للتعنت بل لامتناع الرؤية
منهم موسى عن ذلك ولم يقدم على طلب الرؤية الممتنعة بطلبهم
كما منهم حين طلبوا أمراً ممتنعاً وهو أن يجعل لهم أنبأها إذ قال بل
أنتم قوم تجهلون الشبهة الخامسة قوله تعالى لموسى لن تراني
ولن للتأبيد وإذا لم يره موسى باللام يره غيره أجماعاً والجواب
أن لن ليس للتأبيد بل للنفي المؤكدة المستقبل فقط كقوله تعالى
ولن يتمنوه أبداً ولا شك أنهم يتمنونه في الآخرة للتخلص عن
العقوبة الشبهة السادسة قوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه
الله الا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بأذنه

ما يشاء فإنه تعالى حصر تكليمه للبشر في الوحي إلى الرسل وتكليمه لهم
من وراء حجاب وأرسله إليهم إلى الامم لتكليمهم على السنن وإذا
لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره أجماعاً وإذا لم يره هو أصلاً
لم يره أيضاً إذ لا قابل بالفرق والجواب أن قوله تعالى وما كان لبشر
أن يكلمه الله الا وحياً ليس فيه نفيها أي الرؤية فإن الوحي كلام يسمع
بسرعة وماذا فيه من الدليل على نفيها ولا مواجهة ولا ما في حكمها
في رؤيته تعالى إذ يمتنع ذلك في الموجود المنزلة عن الجهة والمكان
خلافاً للكرامية حيث ادعوا الضرورة في أن ما لا يكون مقابلاً
للرأي أو في حكمه لا يرى والجواب أن الضرورة التي ادعوها
تمنع كفي أي كما تمنع في الأصل أي أصل هذه الدعوى وهو دعوى أن كل
موجود فإنه في جهة وحيز وما ليس في حيز وجهة فإنه ليس بموجود
فإنها في الموضوعين ضرورة الوهم لا ضرورة العقل وضرورة
الوهم فيما ليس بمحسوس لا تقبل ولا تعقل حقيقته تعالى للبشر بالكرامة
وعليه جمهور المحققين من الفرق الإسلامية وغيرهم وخالف
فيه كثير من أصحابنا والمعتزلة بل المعلوم منه سلوب كونه جيباً
لا يقبل لعدم وإضافات كونه خالفاً وأعراض عامة كالوجود
ولا شك أن العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المختصة
بالكثرة وأيضا هذا المعلوم لا يمنع تصور الشبهة فيه ولذلك يحتاج
في نفي صفات الألوهية من هذا المعلوم عن الغير وهو التوحيد
إلى الدليل وذاته المخصوصة يمنع تصورهما من الشبهة فليس المعلوم
ذاته المخصوصة وعكسه وهو قولنا ذاته المخصوصة بالمعلوم
هو المطلوب وخالف فيه كثير من أصحابنا والمعتزلة واحتجوا بأنه
لو لم تكن ذاته معلومة لا تمنع الحكم عليها بأنها متصورة وبالصفات
الآخر والجواب أن التصديق لا يتوقف على التصور بالكثرة بل
بوجه ما وإذا لم يقع العلم بحقيقته تعالى بالكثرة فهل يمكن قالوا

المعلوم اما بالبدية واما بالنظر والنظر ما في الرسم ولا يفيد الحقيقة واما في الحد فاذا لا تعلم الحقيقة الا بالبدية او بالحد وحقيقته تعالى ليست بدية ولا مركبة فتحد فلا يمكن العلم بها ومنع الحصر اي حصر المدرك بالكنه في البدية والحد لوان خلق الله تعالى علما متعلقا بما ليس ضروريا بالقياس لعموم الناس في شخص بلا سابقة نظرها تقر من ان النظر قد ينقلب ضروريا لبعض الاشخاص وايضا فالرسم وان لم يجب ان يفيد الحقيقة فلا يمنع ان يفيد ما فعل العبد الاختيارى واقع بقدرة الله تعالى وحدها عند الاشعري وليس لقدرة العبد تاثير فيه بل الله سبحانه اجري عاداته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فان لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعلة المقدور مقارنا لها فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واخذاثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرة وارادته من غير ان يكون منه تاثير او مدخل في وجوده اسوى كونه محلا له وقال القاضي الواقع بقدرة الله اصلا في اصل فعل العبد لا كونه طاعة ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا توصف بها افعاله تعالى كما في لطم اليشم تاديبا وايداء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره وفيه ان كون الفعل طاعة او معصية امر اعتباري يلزم فعل العبد موافقة الامر او مخالفة اياه فلا وجه لجعله اثر القدرة وقال امام الحرمين الحكماء هو واقع بقدرة تخلقها الله تعالى ايمجا بابو اسطة في العبد وهذا النقل عن امام الحرمين وان اشتهر في الكتب الا انه خلاف ما صرح في الارشاد وغيره وقال الاستاذ هو واقع بمجموع القدرتين وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد وقال المعتزلة هو واقع بقدرة العبد وحدها والفرق بينه وبين مذهب الحكماء ان قدرة

العبد مخلوقة لله تعالى اختياري بلا واسطة عند المعتزلة بخلاف الحكماء كما قد منا لنا على ان الفعل الاختياري للعبد واقع بقدرة الله تعالى وحدها ثلثة وجوه الاول شمول قدرته تعالى للمكانات بايها كما تقدم فهي مقدورة له ولا شئ من مقدوره بواقع بقدرة العبد لا امتناع اجتماع القدرتين مؤثرتين على مقدور واحد والثاني جهل العبد بتفاصيله اي تفاصيل فعله الاختياري فان المحرك منا لا يصعب محرك لاجرائها لا محالة ولا شعور له بها ولو كان العبد موجدا لفعله بالاختيار والاستقلال لوجب ان يعلم تفاصيله لان الازيد والاقتص مما اتى به ممكن اذ كل فعل من افعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان ووقوع ذلك للمعين منه دونها لاجل القصد اليه بخصوصه والاختيار المتعلق به وحده مشروط بالعلم به كما تشهد به البدية فتفاصيل الافعال الصادرة عنه باختياره لا بد ان تكون مقصودة معلومة له والثالث انه اي فعلنا الاختياري على تقدير كوننا موجدين له بقدرة تناو اختياريانا استقلالنا لا بد ان يتمكن من فعله وتركه والالم تكن قادرين عليه مستقلين فيه وحينئذ لا بد ان يكون ترجيح فعله على تركه بمنح من غيرنا اذ لو كان ذلك الترجيح بمنح صادر منا باختيارنا تسلسل لاننا ننقل الكلام الى صدور ذلك المنح عنا واذا كان المنح من غيرنا فلا بد ان يكون الفعل عنده واجب الصدور حيث يتمتع بخلفه والالم يكن ذلك المنح تمام المنح لانه اذا لم يجر الفعل حينئذ جاز ان يوجد الفعل تارة ويعدم اخرى مع وجود ذلك المنح فيه مما فتخصيص احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مرجح فلا يكون ما فرضناه مرجحا مرجحاتا ما هذا خلف واذ كان الفعل مع المنح الذي ليس منا واجب الصدور عنا كان اضطررا لان ما لا اختياريا بطريق الاستقلال كما زعموه ولهم اي و

للعزلة فان الفعل الاختياري للعبد واقع بقدره العبد وحدهما
الضرورة فان كل واحد يجد من نفسه التفرقة بين حركة المختار و
المرتقش والصاعد باختياريه الى المنارة والساقط منها ويعلم
ان الاولين من هذين القسمين يستندان الى دواعيه واختياريه
وانه لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر شيء عنهما بخلاف
الآخرين اذ لا مدخل في شيء منهما لارادته ودواعيه وهذه
طريقة ابى الحسين منهم والجواب ان الضرورة انما هي بوجود
القدرة في الفعل الاختياري وان لم تؤثر فيه لا بتأثيرها لانه
لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة
والداعي وجودا وعدمه وجوب الدوران لجوان ان يكون الدوران
اقفا قيا ولئن سلم لا يلزم كون المدارعة للذات ولئن سلم لا يلزم
استقلال المدار بالعلية لجوان ان يكون جزأ اخر من العلة ^{مستقلة}
ولغير ابى الحسين منهم انه لولا استقلال العبد بالفعل على
سبيل الاختيار لبطل التكليف بالاوامر والنواهي لان العبد
اذ لم يكن موجدا بالفعل مستقلا في ايجادها لم يصح عقلا ان يقال
له افعل كذا ولا تفعل كذا والجواب ان التكليف قد يكون داعيا
للعبد الى اختيار الفعل فيخلق الله الفعل عقيب عادية وباعتبار
ذلك الاختيار المرتب على الداعي يصير الفعل طاعة ان
وافق مادعاه الشرع اليه او معصية ان خالفه ويصير علة
للثواب والعقاب لا سببا موجبا لاستحقاقهما ونقول
ايضا ان هذا الذي ذكره من بطلان التكليف ان لم يلائم القائل
بعدم استقلال العبد في افعاله يلزمهم ايضا في مواضع ستة
الاول فيما علم الله تعالى عدمه من افعال العبد فانه حينئذ ممتنع
الصدور عن العبد والاجاز انقلاب العلم جهلا ولو تعلق
العلم بالوجود وجب الصدور والاجاز ذلك الانقلاب ولا

مخرج عنهما الفعل العبد وان يبطل الاختيار اذ لا قدرة على
الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف لا بتناؤه على القدرة
والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فالزمنا في مسئلة خلق
الاعمال فقد لزمكم هنا قال الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم
يقدر واعي ان يورد واعي هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب
هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واعتراض عليه
بان العلم تابع للعلول على معنى انهما يتطابقان والاصل في
هذه المطابقة هو المعلوم الا يرى ان صورة الفرس مثلا على
الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس قد
نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان
زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث
يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل
وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والالزم ان لا يكون
تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدمه والثاني
فيما اراد الله تعالى عدمه من افعال العبد فانه لا يقع قطعا
وما اراد وجوده منها يقع قطعا فلا قدرة له على شيء منهما
اصلا ويرد عليه ايضا النقض بالباري سبحانه على ان المعتز
ذاهبون الى ان ما اراد الله اولم يرد من افعال نفسه كان
كذلك بخلاف افعال غيره والثالث فيما اخبر الله تعالى بعدمه
من افعال العبد كفي اي كافي ايمان ابى لهب فان الله تعالى اخبر بانه
لا يوء من ومع ذلك فهو ما مور بالايمان وهو تصديق الرسول
فيما علم مجيئه به ومما جاء به انه لا يوء من فيلزم بطلان التكليف
اذ التكليف يستلزم ان يجب عليه ايمانه بانه لا يوء من وهو محال
لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب في حادثة واحدة و
الرابع في الفعل عند استواء الداعية الى الفعل والترك فانه ممتنع

لان الرجحان ينقض الاستواء وعند رجحانها اي رجحان
 الداعية الى احد هما فانه يجب الرجحان ويمتنع المرجوح فلا قدرة
 للعبد على فعله فيبطل تكليفه به ويرد عليه ايضا النقض بالبار
 تعالى وحله ان وجوب الفعل يجموع القدرة والداعية لا يخرج
 عن المقدورية بل بتحققها وكذا امتناعه لعدم الداعي فان معنى
 كونه قادرا انه اذا حصل له الارادة الحازمة بواسطة الداعية
 مع ارتفاع الموانع اثر فيه والخامس في المعرفة بالله تعالى انه هو
تكليف بالحاصل ان كان في حال حصول المعرفة او تكليف الغافل
 ان كان في حال عدمها وكلاهما محال ورد عليه بما مر من ان الغافل
 من لا يتصور له من لا يصدق وبان التكليف انما هو للعارف
 وبصفاته المذكورة ليعرفه من جهات اخرى كالوحدانية وغيرها
 من الصفات التي لا تتوقف معرفة التكليف على معرفتها فلما
 الظواهر من الايات فتعارضت بعضها يدل على كون العبد موحدا
 لا فعالة نحو قول الذين يكتبون الكتاب بايديهم وبعضها على ان
 جميع الافعال بايجاد الله تعالى نحو خالق كل شئ والظواهر انما تعارضت
 لم تقبل شهادتها خصوصا في المسائل اليقينية ويجب الرجوع
 الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية وقدم منها ما فيه كفاية
 لاثبات مذهبنا واعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم
 وراوا فيها ترتيبا وراوا ايضا ان الفعل المترتب على فعل اخر
 يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا لم يمكنهم لهذا اسناد
 الفعل المترتب الى تاثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على قصد
 فقالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر سواء
 كان المتولد قائما بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من النظر وفي
 محل القدرة كحركة المفتاح المتولد من حركة اليد وينا في التوليد
 المباشرة فيمتنع باتفاق المعتزلة ان يقع الفعل المتولد من السبب

المقدور بالقدرة الحادثة مباشرة بالقدرة الحادثة من غير
 توسط السبب والاجاز اجتماع مباشر ومتولد في محل
 واحد لان وجود المتولد في محل لوجود سببه ممكن بلا ريب
 والمفروض انه يمكن وقوعه فيه مباشرة فقد جاز وجودهما فيه
 مع اتحاد القدرة المؤثرة فيهما وجواز اجتماعهما في محل واحد
 يفرض الى جواز حمل الذرة الجبل العظيم بان يحصل في الجبل
 من قدرة الذرة اعدادا من المحل موازية لاعداد اجزائه فيرتفع
 الجبل بتلك الاعداد من المحل وجوزة اي التوليد بعض المعبرة
 ومنهم ابو هاشم في احد قوليه في فعل الله تعالى لما يشهد بحس
 من حركة الاعضاء والاوراق على الاشجار بحركة الرياح العاصفة
 واعتمادها عليها ولا شك ان حركة الرياح من فعل الله تعالى
 بالمباشرة فتكون حركة الاعضاء والاوراق من فعله توليدا
 والجواب ان الكل فعلة تعالى مباشرة والترتيب عادي ومنه
 الباقون ومنهم ابو هاشم في القول الاخر والاحتاج فعلة الى
 السبب كاحتياج العباد الى اسباب المتولدات وهو على الله
 محال وقسموه اي السبب المولد الى ما توليده في الابتداء فقط
 اي في ابتداء حدوثه دون حال دوامه كالمجاورة المولدة للتأليف
 فانها تولد حال حدوث لا حال البقاء والى ما توليده فيه وفي
 الدوام اذا لم يمنع مانع كالاغتماد اللازم السفلي فانه عند انقضاء
 المانع يولد الحركة الهابطة حال حدوثه ودوامه واختلفوا
 في الموت الحاصل عقب الجرح هل هو متولد من الالام المتويزة
 من الجرح فنفاه قوم واثبتته اخرون والنافي له مبطل بخص
 في التوليد لان ترتب الموت على الالام يقتضي تولده منها كما
 في سائر المتولدات والمثبت له مبطل للاجماع على ان المستقل
 بالامانة والاحياء هو الله سبحانه والكتاب قال تعالى ربنا

يحكى ويميت واختلفوا ايضا في الطعوم والالوان التي تحدث
بالضيق والضرب كلون الدبس وطمع الحاصلين بضربه
بالمسواط عند طمعه فاثبت قوم وقالوا مثل هذا الطعم واللون
من فعل العبد لخصوله به ومنعه اخرون والاحداث بالضرب
في كل جسم لان الاجسام متماثلة لتزكيتها من الجواهر الافراد
المتجانسة وفيه بعد تسليم تماثل الجواهر انه لم يستند حدوث
الطعم واللون المتولد من فعل العبد في بعض الاجسام دون
بعض الى اختلاف اعراض فيها في شرط حدوث ذلك اللون
والطعم فيه فلا يحدث شئ منهما في جسم اخر لم يوجد فيه شرطه
وان تعلق به ذلك الفعل واختلفوا ايضا في الالم الحاصل
عقب الاعتماد على عضو بضرب او قطع هو متولد من الوها
والوها متولد من الاعتماد وهذا هو المعتمد من قول ابي هاشم
وكانه اخذه من قول الحكماء سبب الالم تفرق الاتصال وانما
كان متولدا من الوها لا من الاعتماد اذ هو اى الالم بقدره
اى الوها قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد ولذلك يولم الاعتماد
الواحد العضو الرقيق الرخو اضعا ف ما يولم العضو القوي
المكتنز وما هو الا اختلاف ما يوجب ذلك الاعتماد فيهما
من الوها فان التفرق الحاصل منه في الرخو اكثر واغوى من
الحاصل في المكتنز فلا يكون الالم متولدا من الاعتماد بل من
الوها لان خاصية التوليد اختلاف المتولدات بحسب اختلاف
اسبابها والجواب ان اختلاف الوها من الاعتماد الواحد
كاختلاف الالم من الاعتماد الواحد في ان كلا منهما اختلاف
في امر متولد من شئ واحد فلم يستند الالم على تقدير تولده
من الاعتماد الى اختلاف القابل كما استند اليه اختلاف الوها
على ما اعترفتم به ان لا يكون متولدا من الوها بل من الاعتماد و

هذا مذ هب جمهور المعتزلة وابطلوا تولد الالم من الوها
بان الالم قد يتفاوت وتفاوت لا يوجد في الوها كما في الابرة
وزبانة العقرب فان الالمين الحاصلين منهما يتفاوتان جدا
ليس يوجد هذا التفاوت في الوها الحاصل في الموضعين بل ربما
كان ما يحصل من الوها بن بانه العقرب اقل مما يحصل برأس
الابرة بكثير مع ان حال الالم على عكس ذلك فلا يكون متولدا منه
واختلفوا ايضا في مكانه اى مكان احداث الالم من الله تعالى
بالوها وهذا مبني على الفرع الثاني فمن لم يجوز ان يكون فعله
تعالى متولدا حكم بان الالم الصادر عنه تعالى لا يكون بسبب
الوها وتوليد اياه ومن جوز التوليد في افعاله جوز كون الالم
الصادر عنه متولدا من الوها وحينئذ فهو جزئى من جزئيك
الفرع الثاني فلا حاجة الى فراده ثم انهم اى المعتزلة اولوا الطبع
والختم والاكثة المذكورة في قوله تعالى بل ضيع الله عليهم
ختم الله على قلوبهم وجعلنا على قلوبهم اكثة ان يفقهوه بالسمية
اى سماها مطبوعا عليها ومختوما عليها ومجعولا عليها اكثة
ووصفها بذلك كما قال تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد
الرحمن اناثا اى سموهم بذلك ووصفوههم بالانوثة اذ لا قدرة
لهم على الجعل الحقيقي وهذا التاويل لا وائل المعتزلة او بسمة اى
وسمها بسمة وعلامة تعرفها الملائكة فتميزها الكافر من المؤمن
وذلك لان الختم والطبع في اللغة هو الوسم ولا يمتنع ان يختم
الله تعالى في قلوب الفجار سمة تميزها عن قلوب الابرار وتبين
تلك السمة للملائكة فيذمونها من اتسم بها وفي ذلك مصلحة دينية
لانه اذا علم العبد انه اذا كفر وسم بسمة يتحقق بها ذمه ولعنه من الملائكة
كان ذلك سببا لانزجاره عنه وهذا التاويل الجيد وابنه ومن
تابعهما او يمنع الله اللطف المقرب الى الصلوة عبود عن موصية

منهم لعله انه لا ينفعهم فلما لم يوفوا ذلك اللطف فكانهم ختم
على قلوبهم لان قطع اللطف مانع من دخول الايمان كما ان
الختم والطبع والاكنته موانع من الدخول وهذا التاويل للكبر
او يمنع الله الاخلاص الموجب لقبول العمل منهم فكانوا كمن
يمنع دخول الايمان قلبه بالختم عليه لان الفعل بلا اخلاص
كلا فعل وهذا التاويل لبعض اصحاب عبد الواحد من المعتزلة
ومذهب اهل الحق ان الختم واخواته عبارة عن خلق الضلال
في القلوب وذلك لان هذه الامور في اللغة موانع في الحقيقة
وانما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال في القلوب
مانع من الهدى فصيح تسميته بهذه الاسماء لان الاصل
هو الاضداد الا ان يمنع مانع والاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج
الى البيان وهذه التاويلات مع ابتنائها على اصلهم الفاسد
من ان منع الايمان وخلق الضلال قبيح فلا يجوز استناد
الى الله سبحانه وسياق فساد يدفعها ذكر الله تعالى اليها
في معرض امتناع الايمان منهم لاجل ذلك حيث قال سواء
عليهم اذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم
اي لا يؤمنون لاجل الختم وذلك لان قوله ختم الله استئناف
لبيان السبب فتكون هي المانعة من الايمان وشئ مما ذكرتم
لا يصلح لكونه سببا لامتناع الايمان فان مجرد الوصف
بالختم والطبع وجعل الاكنته على قلوبهم لا يمنع من الايمان
وكذا الوسم بعلامة مميزة ومنع اللطف والاخلاص لا يقتضي
امتناع الايمان فلا يصح الحمل عليها واولوا ايضا التوفيق
والهداية بالدعوة الى الايمان والطاعة وايضا سبيل
المرشد وتيسير مقاصدها والزجر عن طرق الغواية كما في
قوله تعالى واتقوا ثمود فهديناهم اذ لا شبهة في امتناع حمل

على خلق الهدى ويمنع اي يمنع هذا التاويل لاجتماع على الاختلاف
اي اختلاف الناس فيهما اي في التوفيق والهداية فبعضهم
موفق مهدي دون بعض والدعوة عامة لجميع الامة لا اختلاف
فيها فلا يصح تاويلها بها ويمنع ايضا الدعاء بهما نحو هدا
الصراط المستقيم اللهم وفقنا لما تحب وترضى والطلب انما
يكون لما ليس بحاصل والدعوة حاصلة فلا يتصور طلبها
ويمنع ايضا المدح بهما فان كون الشخص موفقا ومهديا
من صفات المدح يمدح بهما في المتعارف دون كونه مدعوا
اذ لا يمدح به اصلا فلا يصح حملها على الدعوة واما الشيخ
الاشعري واكثر الائمة من اصحابه فقد حملوا التوفيق على خلق
القدرة على الطاعة وهو مناسيب للوضع اللغوي لان القوة
في الطاعة وتخلق القدرة الحادثة على الطاعة يحصل كقوة
الموافقة وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة لا خلق
القدرة اذ لا تأثير لها وحملوا الهداية على معناها الحقيقية
خلق الاهتداء وهو الايمان قالوا اي المعتزلة والمقتوليات
لا باجله بل موته تولد من فعل القاتل ولولم يقتل عاش الى اجله
الذي قدره الله له فالقاتل غير بالتقديم الاجل الذي قدره الله
له والا بان كان ما تابا باجله لم يذم القاتل بغير حق عقلا ولا شرعا
لانه حينئذ لم يجب بفعله امر لا مبا شره ولا توليد الكنه مذموم
فيهما قطعا فالموت مقدور للعبد لتولده من فعله دون ضده
وهو الحيوة فانها ليست مقدورة للعبد اصلا وزعم الكبر
ان المقتول ليس سميت لان المقتولية من فعل العبد والموت
لا يكون الا فعل الله وكأنه يجعل المقتولية بطلان الحيوة
ويخص الموت بما لا يكون على وجه القتل على ما يشعر به قوله
تعالى فان مات او قتل لکن لا خفاء في ان المعنى مات حتف

انفسه وان مجرد بطلان الحيوة موت وقيل اى قال بعض المعتزلة
 المقتول يموت باجله ان لم يخالف القتل العادة كما في قتل جماعة
 قليلة بخلاف ما اذا خالف العادة كفى اى كما في القتل الكثير الواقع
 في المعارك وعند اهل الحق المقتول مات باجله الذي قدره الله
 وعلم انه يموت فيه وموته بفعله تعالى ولا يتصور تغير هذا
 المقدور بتقدريم ولا تاخير قال تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون
 ساعة ولا يستقدمون ولولم يقتل لجان ان يموت في ذلك الوقت
 وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل
 وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لما مات البتة في ذلك الوقت وفسروا
 اى المعتزلة الرزق تارة بالحلال فاورد عليهم وما من ربة
 في الارض الا على الله رزقها فليها يم رزق ولا يتصور في حقها
 حل ولا حرمة وفسروه اخرى بما لا يمنع من الانتفاع به فمن
 اى فيلزمهم ان من اكل الحرام طول عمره فالله لم يرينه وهو خلا
 الاجماع واما عندنا فكل ما انتفع به حتى سواه كان بالتقدي وبغيره
 مباحا او حراما وجعلوا اى المعتزلة الغلاء والرخص فعلا
 مباحا لغيره اذ ليس ذلك الامواضعة منهم على البيع والشراء
 بمن مخصوص وقيل متولد من فعل الله تعالى وهو تقليل
 الاجناس وتكثير الرغبات باسباب هي من فعله تعالى
 وعندنا المسعر هو الله تعالى كما ورد في الحديث حين وقع غلا
 في المدينة فاجتمع اهلها اليه عليه السلام وقالوا سعلنا
 يا رسول الله فقال المسعر هو الله خذ هذا وهو تعالى يريد
 لكائنات باسرها لانه خالفها بلا اكراه وخالف الشئ بلا اكراه
 مرهله بالضرورة وقال المعتزلة هو مرهله للمأمور به كاره
 للمعاصي واستدلوا على ذلك بوجوه الاقول انه لو كان مرهلا
 لكفر الكافر وقد امره بالايمن لعد سفيهها واجيب بانه ليس

الامر بخلاف المراد سفرها بل واقع من العقلاء كالمختبر لعبد
 هل يطيعه ام لا فانه يا مره ولا يريد منه الفعل اما ان الصلوة
 منه امر حقيقة فلا نه اذ اتي العبد بالفعل يقال امثل امر سيده
 واما انه لا يريد الفعل منه فلا نه يحصل مقصوده وهو الامتناع
 اطاع او عصي فلا سفة في الامر بما لا يريد الامر والمعتذر
 عن ضرب عبده بعصيان فانه يا مره بفعل تمهيدا للذرة ويريد
 عصيانه فيه ليظهر صدقة فقد امر بخلاف ما يريد ولا سفة
 والمجاليه اى الى الامر فانه قد يا مره ولا يريد فعل المأمور به بل
 يريد خلافة ولا يعد سفيهها الثاني لو كان الكفر مراده تعالى
 كان الاتيان به موافقة لمراده فيكون طاعة مثابا به وهو طاعة
 بالضرورة واجيب بانه لا يلزم كون الكفر طاعة لانها اى
 الطاعة موافقة الامر والارادة غير الامر الثالث لو كان الكفر
 مراده تعالى كان واقعا بقضائه والرضا بالقضاء واجب
 اجماعا فالرضا بالكفر واجب وهو باطل لان الرضا بالكفر
 كفر واجيب بانه لا يلزم الرضا به اى بالكفر لانه اى الكفر بقضا
 تعالى لا قضاوه حتى يلزم من الرضا بالقضا الرضا بالكفر
 الرابع لو اراد الله الكفر وخلاف مراده متمنع عنكم كان الامر
 بالايمن تكليفيا بما لا يطاق وكجب بانه لا يلزم تكليف ما لا
 يطاق لوجود القدرة على الايمان وان لم يكن مقدورا بالفعل
 لكافرا لان القدرة عندنا مع الفعل لا قبله وعدم المقدورية
 بهذا المعنى لا يمنع التكليف فان المحدث مكلف بالصلوة لاجل
 وقال الحكماء هو مره للخير اى عالم بالنظام الاكمل الذي ينبغي
 ان يكون عليه الوجود واما الشر فهو انما يحصل بالعرض ولا
 يمكن تنزيه العالم عن الشرور وليس من الحكمة ترك الخير كثير
 لاجل الشر القليل ثم لا يبيح من الله تعالى بالاجماع فالاشاعة

من جهة انه لا يقبح منه والمعتزلة من جهة ان ما هو قبيح منه
 يتركه وهو اي القبح الصاد ر منا ما نهى عنه شرعا للجبراي لا
 العبد مجبور في افعاله لانه ان لم يتمكن من الترك فهو الجبر وان تمكن
 ولم يتوقف على مزج بل يصدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى بغير
 سبب كان اتفاقيا وان توقف على مزج لم يكن من العبد والا
 فقلنا الكلام وتسلسل ويجب الفعل عند المزج والاجاز معه
 الفعل والترك فاحتاج الى مزج اخر وتسلسل فيكون الفعل
 اضطراريا وعلى التقادير الثلاثة فلا اختيار للعبد فيكون
 في افعاله فيكون مجبورا فيها فلا يتصف شيء منها بالحسن
 والقبح العقليين بالاجماع المركب اما عندنا فاذا لم يدخل العقل
 فيهما واما عندهم فلا نهما من صفات الافعال الاختيارية و
التخلف اي تخلف القبح عن الكذب في كذب مجني بنى من ظالم
 وبني متوعد بالقتل ظلما ولو كان قبح الكذب لذاته او لصفة
 لازمة لها لما تخلف وقال المعتزلة حسن الفعل وقبحه لذات الفعل
 لا لصفة فيه تقتضيها وهذا مذهب الاوائل منهم ولصفته
 ثم اختلفوا فذهب من بعد الاوائل من المتقدمين الى ان تلك
 الصفة حقيقية تقتضيها وذهب ابو الحسنين من متأخريهم
 الى اثبات صفة في القبح تقتضي قبحه دون الحسن اذا لا حاجة
 به الى صفة محسنة له بل يكفيها حسنة انتفاء الصفة المقيحة
 وقال الجبائي ليس حسن الافعال وقبحها بصفات حقيقية فيه
 بل لوجوه اعتبارية واصناف اضافية تختلف بحسب الاعتبار
 كما في لطفه اليتم تاديبا وظلما وقد تدرك اي تلك الصفة ضرر
 كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار او تدرك نظرا
 كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع او لا تدرك اصلا
 ولكن اذا ورر الشرع به علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم

يوم من رمضان حيث اوجب الشارع اوجبه مبقية كصوم
 اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن
 والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامر
 ونهيها واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل
 بهما اما بضرورته او بنظره ولا نزاع في كون الحسن بمعنى صفة
 الكمال كالعلم وفي كون القبح بمعنى صفة النقص كالجمل عقليين
 وكذا لا نزاع في كون الحسن بمعنى الملامة للغرض كحسن قتل زيد
 بالنسبة الى اعدائه وفي كون القبح بمعنى المنافاة للغرض كقبح قتل
 زيد بالنسبة الى اوليائه عقليين او بنظره ولا نزاع في كون الحسن
 بمعنى صفة الكمال كالعلم وفي كون القبح بمعنى صفة النقص
 كالجمل عقليين وكذا لا نزاع في كون الحسن بمعنى الملامة للغرض
 كحسن قتل زيد بالنسبة الى اعدائه وفي كون القبح بمعنى المنافاة
 للغرض كقبح قتل زيد بالنسبة الى اوليائه عقليين ثم للمعتزلة
 في المسئلة طريقان حقيق وهو ان الناس ضاريج مرون ضرر
 بقبح الظلم وحسن العدل وليس ذلك بالشرع اذ يقول به غير
 المتدين اصلا كالبهائم ولا بالعرف لاختلافه باختلاف الامم
 وهذا لا يختلف بذلك بل الامم مضوعون عليه وكذا من رى
 شخصا قد اشرف على الهلاك وهو قادر على انقاذه مال الى
 انقاذه وان لم يرج منه جزاء ولا شكورا كما اذا كان المنقذ غفدا
 او مجنوننا وما ثمة من يراه فدل على حسن الانقاذ وقبح تركه
 لذاتيهما بالضرورة والزامي وهو انه لو حسن من الله تعالى
 فعل كل شيء كما اقتضاه مذهبكم من ان القبح انما هو لاجل النهي
 الذي لا يتصور في افعاله تعالى لحسن منه الكذب وخلق المعجز
 على يد الكاذب وفيها ابطال الشرايع لانه قد يكون في تصديقه
 للنبي كاذبا فلا تثبت الاحكام الشرعية وتنقضي فائدة البعثة وهو

باطل اجماعا واجيب بان ما يدعى فيه الضرورة منها اي حسن
العدل والانتقاد وقيام الظلم وترك الانتقاد وكذا ما اجمع عليه
من امتناع الكذب وخلق المعجز على يد الكاذب فلذلك اخر وهو
ان جزم الناس بقيام الظلم وحسن العدل بمعنى الملامة والمناقاة
او صفة الكمال والنقص مسلم وبالمقتضى فيه ممنوع وان الانتقاد
وقبح ضده لرقعة الجنسية وهما عقليان وان امتناع الكذب
تعالى عندنا لا لقيام عقلي بل لقوات الاخبار عن الانبياء عليهم
الصلوة والسلام بصدقه تعالى وان دلالة المعجزة على صدق
مدعى النبوة عادية فلا تتوقف على امتناع الكذب كسائر العلومات
التي ليست نقائصها ممتنعة فحين تجزم بصدق من ظهر المعجزة
على يده مع ان كذبه ممكن في نفسه فلا يلزم الالتباس بل النزاع في
الحسن بمعنى تعلق المدح عاجلا والثواب اجلا او البقي بمعنى
تعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا فتعد المعتزلة هما عقليان
وعندنا شرعيان فلا حكم من الاحكام الخمسة وما ينتمى اليها قبل
الشرع عندنا واما المعتزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنة او قبيحة
بالعقل من الافعال التي ليست اضطرارية خمسة اقسام لانه
ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام والا فان اشتمل
فعله على مصلحة فتندوب او تركه فمكروه والافباح ولهم
فيما لاحكم فيه بعينه ثلثة اقوال الاول الخطر لانه تصرف في
ملك الغير بلا اذنه لان الكلام فيما قيل الشرع يفهم كما ان الشاهد
واجواب الفرق بتصرف الشاهد دون الغائب وايضا حجة
التصرف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع والثاني الاجابة
انه هو تصرف لا يضر المالك كالا استغلال بمجدار وغيره لا يقتضي
من ناره واذ خلقه اي خلق الله العبد وخلق الشهوة فيه وخلق
المنفعة به من الثمار المطعومة وغيرها فالحكمة تقتضي اباحتها

اي اباحة الانتفاع به والا كان خلقه عبثا وكيف يدرك تخريمه
بالعقل وما هو الا كمن يغترف عرفة من بحر لا ينزف ليدفع به
عطشه المهلك اترى العقل يحكم بمنع اكرم الاكرم من منه وتكليف
التعرض للمهلك كلا والجواب عن الاول ان الاصل ثبت بالشرع
وحكم العقل في الاصل بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما الحكم فيه
بمعنى الملامة وموافقة الغرض وعن الثاني بانه انما خلق ليصير
عنه ويمنع هواه وشهوته فيثاب على ذلك وهذه منفعة جليلة
او خلق لغرض اخر لا نفله والثالث التوقف بمعنى لاحكم ومرجع
الاباحة اذ لا منع منه فهو مباح وربما يقال هذا التفسير جزم
بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل عن الحكم
او بمعنى ان هناك خطرا او اباحة كخلافنا تعلم ذلك وهذا مل
من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف لكن
عدم العلم لا لتعارض الدلالة اذ قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل
على احد هذين الحكمين بعينه ولا يجب على الله شيء اذ لاحكم حاكم
عليه واوجب المعتزلة اللطف ومما يقرب الى الطاعة كعبادة
الانبياء فاننا نفعل بالضرورة ان الناس معها اقرب الى الطاعة
وابعد عن المعصية ويلزمهم ما لا يتناهى من النقوض فاننا نفعل
انه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يامر بالمعروف و
ينهى عن المنكر وكان احكام الاطراف مجتهدين متقين لكان
لطفا وهم لا يوجبونه على الله تعالى بل تجزم بعدمه وواجب
ايضا الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد فالاحكام لا يبيع
مع انها اي الطاعة لا تكافئ النعم السابقة لكثرةها وعظمتها
وحقارة افعال العبد وقلتها بالنسبة اليها وما ذلك الا كمن
يقابل نعم الملك عليه بما لا يحصر بتجريك ائمة فكيف يحكم
العقل بوجوب الثواب عليه وواجب ايضا العقاب على

المعصية زجرا عنها فان في تركه التسوية بين المطيع والعاصي
هو قبيح وفيه ايضا اذن للعصيان في المعصية واعز لهم بها
مع انه اي العقاب حقه والاسقاط فضل منه فكيف يدرك
امتناعه بالفعل وترك العقاب لا يستلزم التسوية فان
المطيع يثاب دون العاصي وحديث الاذن والاعزاء مع
ظن العقاب بمجردهم مجوزين مرجوح ضعيف جدا وواجبوا ايضا
الاصلح للعبد في الدنيا ويكذب الكافر الفقير المعذب في الدنيا
والآخرة فان الاصلح له ان لا يخلق وواجبوا ايضا العوض على
الايلام بشرط ان لا يكون الايلام قد وقع جزاء لما صدر عن
العبد من سيئته كالمكذبة فانه لا يجب على الله عوضه وبشرط
ان لا يكون الايلام صادرا من المكلف اذ لو كان صادرا منه
اخذ للجنى عليه مما يستحقه الجاني من الحسنات ان كان لذلك
وان عدم فالصرف اي فيجب صرف المولم عن ايلامه وتوقيضه
من عنده بما لا ينقص عن ايلامه وهل يجب ان يكون العوض
المعروف عندهم بانه نفع مستحق خال عن التعظيم والاجلال في
الآخرة كما قال العلاف والجبائي وكثير من متقدميهم لوجوب
دوامه كالثواب فان انقطاعه يوجب المما فيستحق هذا الايلام
عوضا اخر ويتسلسل ورد مجوز عدم شعوره بالانقطاع
او مجوز ان يكون في الدنيا كما قال ابو هاشم واتباعه لعدم وجوب
دوامه وهل يدوم العوض كما يدوم الثواب او مجوز انقطاعه
اصل الاختلاف الاول وهل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط
الثواب ولا فمن قال بالاحباط تمسك بانه لو لا كان الفاسق
والكافر في كل وقت من اوقات الآخرة في نعيم العوض وعقاب
الفسق والكفر والجمع بينهما محال ومن لم يقل به ذهب الى ان
عوض اهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم

التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط على الاوقات كيلا يتألم
بانقطاع التخفيف وهل يجوز ايصال ما يصلح عوضا للايلام
ابتداء ام لا يجوز وعلى الجواز فهل يجوز ان يؤلم ابتداء للعوض
اي لعوض بعد الايلام ام لا يجوز لان تاخير العوض مع إمكان
الابتداء به على طريق التفضل مخالف للحكمة وعلى المنع فهل
يؤلم لعوض رائد على الايلام لطفاله وعبدة لغيرة يعني ان
المانعين من جواز التفضل بمثل ما يوصل عوضا مختلفا في
بعضهم الايلام لمجرد التعويض واعتبر اخرون ان يكون التعويض
شيء اخر وهو ان يكون لطفلا زاجرا له ولغيره وقد العوض
بالرائد لانهم صرحوا بان العوض من الله تعالى يجب ان يكون رائدا
بحيث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك الالم لاجل ذلك العوض من الله
تعالى واختلفوا في البهائم هل تعوض بما يلحقها من الالم والمشا
مة حيوتها وتمتاز بها عن امثالها التي لا تقاسى مثلها ولا تعوض
وعلى التعويض هل عوضها في الدنيا او في الآخرة واذا كان في
الآخرة فهل هو في الجنة او في غيرها وعلى كونه في الجنة هل يخلق فيها
عقل لعقل انه جزاء وانه دائم غير منقطع وقيل اي قال بعض المتقدمين
لا الالم لها ولا للصبيان وانما قال ذلك هربا من التزام دحولها
الجنة وخلق العقل فيها وهو مكابرة واذا لم يجب عليه تعالى شيء
فيجوز تكليف ما لا يطاق ويجوز التكليف بما علم الله عدمه جازما
والالم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا ولم يقع التكليف بالمتنع
لذاته جمع الصديق وقيل وقع فان الله تعالى امر ابا جهل بان يصدق
في جميع ما يخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره بان يصدق
في ان لا يصدق وذلك جمع بين التقيضين والجواب ليس مكلف
هو الجمع بل تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب
ذاته وان امتنع لسابق علمه واخباره وعلى عدم وقوع التكليف بالمتنع

لذاته فهل يجوز عقلا ام لا قيل لا يجوز اذ لا يعقل وقوعه فلا يطلب
ولا ينال قض عدم تعقل وقوعه بصورة منفيا بمعنى انه ليس لنا شيء
موهوم او محقق هو اجتماع الضدين او تصويره بالتشبيه بمعنى انه
يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بان مثله لا
يكون بين الضدين فيجوز التكليف به عند البعض بناء على كفاية هذا
التصور لا مكان التكليف والنزاع بيننا وبين المعتزلة فيما لا يتصور
قدرتنا عادة فلا يرد ايمان بل لهب لانه متعلقها عادة ثم لا غاية
ولا عرض لفعله تعالى خلافا للمعتزلة والابان كان فعله معللا
بالغرض فستكمل اي فهو مستكمل بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح
عرضا للفاصل الا ما هو اصل له من عدمه فان قيل قد يكون العرض
بنفع الغير قلنا يلزم الاستكمال ولو كان الغرض بنفع الغير لان
نفع الغير والاحسان اليه ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من
عدمه جاء الالزام لاستفادته ما هو اولى به والاصل ان يكون
غرضه له واذ غرض الفعل امر خارج عنه يحصل تبعاً للفعل وبيان
فللفعل مدخل في وجوده وفعل الباري لا خارج من الافعال عنه
فاعلى جميع الاشياء ابتداء واحتج المعتزلة على وجوب الغرض
في افعاله تعالى بان الفعل الخالي عن الغرض عبث وانه قبيح وكجيب
بانه ان سمي الخلو عن الغرض عبثا التزمنا اذ هو عين دعوانا
قالوا اي المعتزلة وهي اي الغاية في التكليف التعريض لا استحقا
التعظيم اي المنفعة الدائمة المقرونة بالتعظيم اذ الفضل به بدون
استحقاق سابق قبيح الا يرى ان السلطان اذا امر بربا واعطاه
من المال ما لا يدخل الحصر لم يستقم منه ومع ذلك اذا نزل له وقفا
بين يديه معظما له نسب الى ركافة العقل فالله سبحانه لما اراد
ان يعطي عباده منافع دائمة مقرونة بتعظيم ولم يحسن ان يفضل
بذلك عليهم بلا استحقاق كفهم بما يستحقونه به والجواب لا نسلم

ان الفضل بالثواب قبيح بل لا يقع هناك اصلا وان سلم قبح
فمن اي فاما يقبح ممن يستفح ويتضرر لا من الله تعالى فانه يجوز
وان سلم قبحه من الله تعالى ايضا فنقول يمكن التعريض للثواب
باسهل من هذه التكاليف الشاقة اذ ليس الثواب على قدر المشقة
فان في التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس في العبادات
الشاقة وما يروى من ان افضل العبادات احمرها اي اشقها
فذلك عند التساوي في المصالح فلا ينافي ان يكون الاختلاف اسهل
اكثر ثوابا اذا كان اكثر مصلحة واعظم فائدة ثم الاسم غير التسمية
لانها وضع الاسم للشيء ولا شك ان وضع الاسم غير الاسم
وغير المسمى عند قوم ونفسه عند آخرين وهم ابن فورك وعين
لكن ارادوا الاسم مدلول اللفظ وبالمسمى المدلول المطابق حيث
قالوا كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى
وكذا قولك عالم وخالق فانه يدل على الرب الموصوف بكونه
عالما وخالقا والشيخ اراد بالاسم مدلوله وبالمسمى ما هو اعظم
من المطابق والتضمني فلذلك قال الاسم نفسه اي نفس المسمى
كالله فانه علم للذات من غير اعتبار معنى فيه او غيره كاللارزق
مما يدل على نسبة الى غيره ولا شك ان تلك النسبة غيره ولا يقرب
ولا غيره كالعليم مما يدل صفة حقيقية قائمة بذاته وهي عند
لا عين ولا غير وقد يؤخذ الاسم من الذات بان يكون المسمى
ذات الشيء من حيث هو ففرع اي خذ من الذات فرع تعقلها
فمن ذهب الى جوان تعقل ذاته جونا ان يكون له اسم بانه حقيقة
المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز له اسما مأخوذا
من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة للتفريه
واذا لم يمكن ان يعقل ويفهم فلا يتصور اسم بانه وفيه بحث
لان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه

اذ يجوز ان تعقل ذات ما بوجه من وجوهه ويوضع الاسم
 لخصوصيته ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا يكبرها ويكون ذلك
 الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم وقد يؤخذ من الجزء
 كاجزاء الانسان فيمتنع عليه تعالى لان الوجوب الذاتي ينافي التركيب
 ومن الوصف حقيقيا كالعالم او اضافيا كما لما جدد معنى العالي
 او سلبيا كما لقد وس اى المبر عن المعايير وقد يؤخذ من الفعل
 كالتحلق وقد يتركب ثانيا كالجبار فان معناه منيع لا ينال فهو مركب
 من صفة اضافية مع سلبية وكالقهار فان معناه غالب لا يغلب
 فهو مركب من صفة فعلية مع سلبية وقد يتركب اكثر من ذلك
 كالعظيم فانه الذى انتفت عنه صفات النقص وحصل له جميع
 الكمال فيشتمل الصفات الحقيقية والفعلية والاضافية والسلبية
 والسمية توفيقية فلا يجوز اطلاق اسم تعالى الا باذن عند الشيخ
 ومتابعيه وهو المختار وذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل
 العقل على اتصافه بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه
 ما يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي او لم
 يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضى ابو بكر من اصحابنا كل لفظ
 دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقف اذ لم يكن
 موهما لا يليق بكبريائه فمن ثمة لم يجوز ان يطلق عليه لفظ العارف
 لان المعرفة قديما دبرها علم يسبقه غفلة واختلاف في غير اسماء الاعمال
 الموضوعات في اللغات ولما مضى الكلام على الالهيات شرع في السموات
 فقال هذا بحث النبوات النبى لفة الطريق والمنبئ والموقع وعرفا
 من قال له الله ارسلتك الى الناس جميعا او الى قوم كذا ونحوه مثل
 بعثتك وانبئهم وابلغهم عنى سمي بذلك لانه وسيلة الى الله تعالى
 ومخبر عنه ومرتفع شأنه وقال الحكماء النبى شخص مطلع على الغيب
 الكائن والماضى واللاق بسبب اتصاله بالمجربات المنتقشة بصور

ما يحدث في هذا العالم تطيعه ميولى العناصر لقوة في نفسه فظهر
 منه الخوارق ويرى الملائكة مصورة ويسمع كلامهم وحيا وثمة
 تنقاد لهم المختلفة فيتم التعاون الضروري لنوع الانسان وينظم
 امر المعاش والمعاد فيجب ذلك عقلا في العناية الالهية المقضية
 لا بلغ وجوه الانتظام والمعجزة ما قصد به اظهار صدق المدعى
 انه رسول الله تعالى وشرطه اى المعجزة ان يكون فعلا لله لان
 التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله او قائما مقامه من
 التروك نحو ما اذا قال معجزتى ان اضغ ندى على راسى وانتم لا
 تقدر وون عليه ففعل وعجز وافانه معجز ولا فعل لله ثمة فان عدم
 خلق القدرة ليس فعلا ومن جعل التروك وجوديا بناء على انه الكف
 وان يكون خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه ولو كان ذلك الخارق
 مقدورا للنبي لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز وان
 تنعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز وان يكون ظاهرا
 مع دعوى النبوة ليعلم انه وان يكون موافقا لها اى للدعوى
 فلو قال معجزتى ان احى ميتا ففعل خارقا اخر لم يدل على صدقه لعد
 تنزله منزلة تصديق الله اياه وان يكون غير مكذب لها فلو قال
 معجزتى ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه
 بل ان زاد اعتقاد كذبه لان المكذب هو نفس الخارق ولا باس
 بهن ينجى فيكذب لان المعجز احياؤه وهو غير مكذب لانما المكذب
 هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد ذلك الاحيا مختار في تصدقه
 وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى فلا يقدر تكذيبه في دلالة الاحيا
 على صدقه ولومات عقيبه وقال القاضى ذاخر ميتا عقب
 التكذيب بطل الاعجاز لانه كان احيا للتكذيب فصار مثالا
 لتكذيب الضب والحق عدم الفرق لوجود الاختيار في تصور
 وان يكون مقارنا للدعوى او متاخرا عنها كان يقول معجزتى

ان يحصل كذا بعد شهر لان المتقدم يقتضي التصديق قبل
الدعوى ولا يعقل والمقدم من الخارق على الدعوى كواما كلام
عيسى عليه السلام في المهد وقال القاضي كان نبيا في صباه
لوجعلني نبيا وقد توجده الله تعالى الشرايط اى شرايط النبوة
من كمال العقل وغيره في الطفل فلا تكون معجزاته في حال صغره متقدمة
على نبوته ودعواه اياها ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد هذا الكلام
الى وانه ولم يظهر الدعوى بعد ان تكلم بها الى ان تكاملت فيه شرائطها
وبلغ اربعين سنة ومن البين ان ثبوت النبوة في مدة طويلة
لا بد دعوى وكلام مما لا يقول به عاقل واما قوله وجعلني نبيا فهو
كقول النبي عليه السلام كنت نبيا وادم بين الماء والطين في انه
غير عن المتحقق في المستقبل بلفظ الماضي وهو اى المعجز فعل الفاعل
المختار وقال الفلاسفة المعجز اما ترك كالكوت اى كالترك للقوت
المعتاد برهة من الزمان خلاف العادة لا يجذب النفس الزكية
عن الكدورات البشرية اما لصفها جوهرا في اصل فطرتها واما
لتصفيتها بضرب من المجاهدة وقطع العلايق الى عالم القدس فتكف
عن التحليل اى تحليل مادة البدن فلا يحتاج الى البدل كفى اى كفاية
المرض فان النفس لا اشتغالها بمقاومتها لمرض من الامراض الحادة
وتحليلها للواد الردئة تنكف عن التحليل للواد المحمودة فيمسك
عن القوت ما لو امسك في ايام صحته شطره هلك او قول كالاخبار
عن الغيب بان يقع له في اليقظة كالرؤيا او فعل لا تنبى منه اى قوة
بان تتصرف نفسه بقوتها في مادة العناصر سيما فيما اى في مادة
عنصر يناسب من اجه كفى اى كما تتصرف في اجزاء بدنه ويثبت
نبوة محل عليه الصلوة والسلام الدعوى منه لها وظهور المعجزة
على يده على وفقها واظهرها اى معجزاته القران ودليل كونه معجزة
انه تواتر انه تخدى به ولم يعارضه والانتقل لانه مما تتوفر الدواعي

على نقله سيما والخصوم اكثر من حصي البطحاء واحرم الناس
 على اشاعة ما يبطل دعواه واعترض بان ظهور المعجز لا يدل على
 الصدق في دعوى النبوة لاحتمالات الاول كونه من فعله لانه
 فعل الله اما لمخالفة نفسه لساثر النفوس في الماهية كما ذهب اليه
 جماعة اولمراج خاص في بدنه او لكونه ساحرا او لطلسم اختص
 بمعرفة او لحاصية بعض المركبات كالمغناطيس الثاني استناده
 الى بعض الملائكة او الشياطين او الانصالات الكوكبية وهو
 احاط من صناعة النجامة ما لم يحيط به غيره فاتخذ ما علم وقوعه من
 الغرائب معجزا لنفسه الثالث ان يكون كرامة لا معجزة الرابع ان
 لا يقصد به التصديق اذ لا غرض واجبا في افعاله تعالى الخامس انه
 لا يلزم من تصديق الله اياه صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على
 الله ولم يعلم ذلك عقلا اذ لا يقبح منه شيء عندكم السادس لعل
 المتخذي لم يبلغ من هو قادر على المعارضة او لعله تركها مواضع
 في اعلا كلمته ليتنازل من دولته حظا السابع لعلمهم استنها نوابه
 اولا وخافوه اخرا المشدة شوكة او شغلهم ما يحتاجون اليه في
 تقويم معيشتهم الثامن لعله عورض ولم يظهر لما يغ او ظهر ثم
 اخفاه اصحابه عند استيلائهم وطمسوا اثاره ومع قيام هذه الحجة
 لا يبقى لها دلالة على الصدق والجواب ان الاحتمالات العقلية
 ضرورية الانتفاء فانها لا تنافي العلم العادي كافي المحسوسات
 وله معجزات اخرى غير القران كانشقاق القمر وكلام الجادات
 والحيوانات العجم وحركة الجادات واشباع الخلق الكثير من الطعام
 القليل ونبوع الماء من بين واخباره بالغيب وكل واحدة منها وان
 لم يتواتر فقد تواتر القدر المشترك بينها وانه اى اظهر المعجز
 على يد مدعى النبوة تصديق له فيما ادعاه عادة عند الاشاعة
 لا عقلا فان اظهرها المعجز على يد الكاذب ممكن عقلا لكن انتفاء

معلوم كسائر العاديات لان من قال انا نبي ثم نتق الجبل وافقه
 على رؤسهم وقال ان كذبتون وقع عليكم وان صدقتموني انصرف
 عنكم فكلاهما يتصدىقه بعد عنهم واذ هو ابتكذني به قرب منهم
 علم بالضرورة انه صادق في دعواه والعادة قاضية بامتناع
 ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا عقليا لشمول قدرته تعالى للممكنات
 بأسرها وقد ضربوا لهذا مثالا قالوا اذا ادعى الرجل بمشهد الجحيم
 الغفير اني رسول هذا الملك ثم قال للملك ان كنت صادقا فخذ
 عاذلك وتم من الموضع المعتاد لك من السريير واقعد بمكان
 لا تقتاده ففعل كان نازلا منزلة التصديق بصريح مقاله
 ولم يشك احد في صدقه بقربينة الحال ثم انا نوحى ان ظهور
 المعجزة يضيء علما بالصدق وان كونه مفيد له معلوم لنا بالضرورة
 العادية لا انا نقيسه بالشاهد حتى يتجه عليه ان الشاهد يعقل
 افعاله باعراض لانه يراعي المصالح ويذر المفاسد بخلاف الاعمال
 اذ لا يبالي بالمصلحة والمفسدة فلا يصح القياس واما ذكر
 المثال فللتفهم وزيادة التقرير ويؤكد اي يؤكد صدقه عليه
 الصلوة والسلام في دعواه النبوة احواله من اخلاقه العظيمة
 واحكامه واقدامه حيث يحجم الابطال واخبار الانبياء عنه
 قال البراهمة والصابئة والتناسخية العقل كاف عن البعثة
 فلا فائدة فيها اذ ما فتح عقلا ترك وما حسن فغل والايحكم العقل
 في الفعل بحسن ولا فتح اتباع الحاجة فيفعل عند الحاجة لان الحاجة
 ناجزة فيجب اعتبارها دفعا للمضرة قواتها ولا يعارضها مجرى
 احتمال المضرة بتقدير فتحه ويترك عند عدمها للاحتياط في
 دفع المضرة المتوهمه والجواب لان سلم حكم العقل بالحسن والفتح
 وان سلم حكم العقل بهما فالشرع يفصل ما يعطيه العقل الجلال
 وما يقصر عنه واذ العقول متفاوتة متخالفة ممنوعة اي مبتلاة

بالشهوة والغضب فلا بد من شرع عام ينتقاد له الكل وقيل في
 الشرايع ما لا يوافق الحكمة كاباحة ذبح الحيوان وايجاب تحمل الجوع
 والعطش ومنع الملاذ التي بها صلاح البدن في ايام معينة و
 تكليف الافعال الشاقة كطى الفياق وكز يارة بعض المواضع
 والوقوف ببعض والسعي في بعض والطواف ببعض مع تماثلها
 الى ما لا يحصى قلنا ممنوع بل يقصر عنه العقل ولا حكم له وقيل
 تجوز حرق العادة سفسطة اذ لو جاز لحاز ان ينقلب الجبل
 ذهباً والبحر دهنًا والمدعى للنبوة شخصا اخر غير من عليه
 المعجزة الى غير ذلك من المحالات ومنع كونه فان المراد بخوارق
 العادات امور ممكنة في نفسها ممتنعة في العادة بمعنى انها لم تجر
 العادة بوقوعها كالنقلاب العصاجية فامكانها ضروري
 والجزم بعدم وقوع بعضها كالنقلاب الجبل والبحر وهذا الشخص
 وامثال ذلك لا ينافي الامكان الذاتي وايضا ما ذكرتموه مشترك
 الالتزام فان ابداع المعجزة ليس بابعد من ابتداء خلق الارض والسموات
 وما بينهما وقال السمنية العلم بحصول المعجزة لا يمكن لمن لا يشاهد
 الا بالتواتر لكن التواتر لا يفيد العلم اذ يجوز الكذب على كل واحد
 من اهل التواتر فكذا الكل يجوز عليه الكذب اذ ليس كذب الكل
 الا كذب كل واحد واذ حكم كل طبقة من طبقات اعداد الرواة
 كما اى حكم ما قبلها بواحد قطعاً فان من جواز افادة المائة للعلم
 ايجاز افادة التسعة والتسعين له ولم يحضره في عدد فلسفرض
 طبقة لا تقيد كاشنين ثم تريد عليها واحدا واحدا فلا تقيد
 شئ من هذه المراتب بالغاما بلغ لمساواة كل منها لما قبله في عدم
 الافادة قلنا يفيد ضرورة العلم الضروري بالبلاد النائية
 والاشخاص الما صنية ولا سبيل اليه الا التواتر وقال اليه يود
 نبوته تقتضى نسخ دين من قبله لا نسخ جائز لانه لا بد ان يكون

الحكم الصادر عنه تعالى مشتملا على مصلحة لئلا يلزم الترجيح
بلا مرجح وحينئذ لو كان في الحكم المنسوخ مصلحة لا يعلم فواتها
بنسخه فهو جهل وان كان يعلم فواتها فزاد رعايتها ولا تخلفها
بلا سبب ثانيا فهو بلا أي ندم عما كان يفعل والجواب انه لا يلزم
جهل ولا بداء اذ لعله أي النسخ لمصلحة بدت ولم تكن حاصلة
قبل فان المصالح تختلف بحسب الاوقات كسرب الدواء الخاف
في وقت دون وقت فربما كانت المصلحة في وقت ثبوت الحكم وفي
اخر ارتقاعه وهذا الجواب انما يحتاج اليه ان وجبت رعاية
المصلحة في الاحكام والافعال لا تجب فلا يلزم اشتمال الحكم
المنسوخ على مصلحة ولان موسى عليه السلام نقاه أي نفي
نسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا اذ لو اثبت
تواتر عنه قطعا لكونه من الامور العظيمة التي تتوفر الدواعي على
نقلها واشاعتها لا سيما من الاعلاء ومن يدعي نسخ دينه والآن
بان سكت عن النقي والاثبات لم يتكرر دينه بل كان يثبت مرة
واحدة لان مقتضى الاطلاق يتحقق بالمرّة الواحدة وانه معلوم
الانتفاء لتقرره الى اوان النسخ باقيا والجواب لعله اثبت و
ليكن لم يتواتر اما لقلّة الدواعي منهم الى نقله لما فيه من الحجّة
عليهم لاهم او لقلّة النقلة في بعض الطبقات المعبرة كثرها
في التواتر لان اليهود جرت لهم وقايع ردتهم الى اقل القليل ممن
لا يحصل التواتر بنقله والانبيا معصومون عن الكفر والضلال
والخطا في الفتوى والحكم اجماعا وجوز الفضيلية عليهم المعصية
وانها كفر عندهم فلزمهم تجويز الكفر وجوز الرافضة اظهار
اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام
حينئذ القاء النفس في التهلكة وردبانه يفضي الى اخفاء الدعوة
بالكلية اذ اول الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب

الموافق وعدمه وكثرة المخالفين وجوز الحشوية صدهم والكل
عنهم عمدا وجوز قوم صدهم ورعا عنهم سهوا وصدهم والصغار
عمدا وجوز اصحابنا صدهم والصغار عنهم سهوا الا صغار
الحشة وينبّهون عليها فينبّهون عنها هذا كله بعد الوحي وقبل
الوحي يمنع الكبار والاصهار على الصغار الانذار والمعتزلة
ان يصدر عنهم ما ينفر الطباع عن متابعتهم ومنع الرافضة
صدهم والذينب عنهم مطلقا صغيرة كان او كبيرة عمدا وسهوا
او خطا في التأويل قبل الوحي وبعد لنا على ما هو المختار عندنا
وهو ان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبار مطلقا
وعن الصغار عمدا انهم لو اذنبوا حرم اتباعهم فيه ضرورة
انه يحرم ارتكاب الذنب مع ان اتباعهم في اقوالهم وافعالهم
واجب للاجماع عليه ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاقبل
يحبكم الله وردت شهادتهم اذ لا شهادة لفاسق بالاجماع
ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل
بالاجماع ولان من لا تقبل شهادته في متاع الدنيا كيف تسع
في الدين ووجب زجرهم لعموم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
والزجرايذا وايضا وهم حرام اجماعا ولقوله تعالى والذين يودون
ورسوله وضوعف عدلهم اذ لا على رتبة عقلا ونقلا
العذاب لمقابلة اعظم النعم بالمعصية ولذلك ضوعف حد
الحرفيلزم ان يكونوا اسوأ حالا من عصاة الامة ولم ينالوا عهده
لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والمذنب ظالم لنفسه واعيد
اعظم من النبوة وكانوا من حزب الشيطان لان الله تعالى قسم
المكلفين الى حزب الله وحزب الشيطان والمطيعون حزب الله
تعالى اتقا فلو كان المذنبون كذلك بطل التقسيم فيلزم ان يكون
الانبيا المذنبون خاسرين لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان

هم الخاسرون مع ان الزهاد من احاد الامة داخلون في المفلحين
فيكون واحد من احاد الامة افضل بكثير من الانبياء وذلك لما
لا يشك في بطلانه ولم يكونوا مخلصين لان الذنب باغواء الشيطان
وهو لا يغوي المخلصين لقوله تعالى حكاية عنه على سبيل التصديق
لاغوينهم اجمعين الاعداء منهم المخلصين واللازم باطل لقوله تعالى
في حق ابراهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى
الدار وما القصص الواردة في القرآن والاحاديث والاثر اللوحي
لصدور الذنب عنهم في زمان النبوة فما نقل منها احادهم ودوران
نسبة الخطا الى الرواة اهو من من نسبة المعاصي الى الانبياء وما ثبت
منها تواترا حملناه على انه كان قبل الوحي او من قبل ترك الاولى وهي
صغائر صدرت عنهم سهوا او لها محامل اخرى فتاول بها ونصرف عن
ظاهرها وانها هي العصاة عند الحكماء ملوك تمنع الفجور وهي اي هذه
الملوك انما تحصل بالعلم بمطالب المعاصي ومناقب الطاعات وتلك
هذه الملوك فيهم بتتابع الوحي اليهم بالاوامر والنواهي والاعتراض
على ما يصدر عنهم من الصغائر بالسبوه من ترك الاولى وقيل امتناع
الذنب من النبي خاصية في نفسه او بدنه ويكذب ان النبي يتعلق به
المدح والتكليف بترك الذنب ولو كان متمتعاً لما كان كذلك ويكذب
ايضا قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي فانه يدل على مماثلتهم
لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية والامتنياز بالوحي لا غير واما
عندنا فالعصاة ان لا يخلق الله فيهم ذنبا وعصاة الملائكة لنا فيها
وجهاً الاول قولهم ان جعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن
نسبح بحمدك ونقدس لك ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية اذ فيه
غيبية لمن يجعله الله تعالى خليفة يذكر مثالبه وفيه ايضا عجب
وتركية للنفس يذكر مناقبها وفيه ايضا ان نسبتهم الافساق والسفك
اليهم بالظن اذ لا يليق بحكمة الله مع ارادته اعزاز نبي ادم ان يطالع

اعدامهم على عيوبهم واتباع الظن في مثل غير جائز لقوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم وفيه ايضا انكار على الله تعالى فيما يفعله وهو من اعظم
المعاصي والثاني ان ابليس عاص بترك السجود حتى صار مطرودا
ملعوناً وهو منهم للاستثناء في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم جميعاً
الا ابليس وتناوله الامراية في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا
ولم يتناوله الامر لما استحق الذم ولما قيل له ما منعك ان لا تسجد اذ
امرتك والجواب عن الاول ان قولهم ان جعل استفسار عن الحكمة الدالة
الى خلقهم لانكار على الله في خلقهم والغيبة اظهرها من طالب المغتاب
وذلك انما يتصور لمن لا يعلم والله سبحانه عالم بجميع الاشياء
ما ظهر منها وما بطن فلا غيبة هناك وكذلك التزكية ولا رجم
بالظن وقد علموا ذلك بتعليم الله اذ يكون فيه حكمة لا تعرفها او يعرفون
كقراهم ذلك من اللوح وعن الثاني ان ابليس كان من الجن وطبع الاستثناء
وتناوله الامر بتقليبها وكون طائفة من الملائكة مسيئين بالجن خلاف
الظاهر مع ان ذكر كونه من الجن في معرض القليل لاستحسانه وغصبا
يا بابه ولثبت لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون يسبحون
الليل والنهار لا يفترون يخافون ربهم من فوقهم اي فلا يعصونه ولا
يفعلون ما يؤمرون وفضلهم اي الانبياء على الملائكة العلوية السماوية
قد به لانه لا تراعى فيهم افضل من الملائكة السفلية الارضية اكثر من
وكل الشيعة واكثر اهل الملل لا يسجد والادم فقد امر بالسجود وامر الادم
بالسجود للافضل هو السابق الى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة لان السجود
اعظم انواع الخدمة وادام افضل المفضول مما لا تقبله العقول و
اذا كان ادم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قابلية افضل
واعترض بان السجود يقع على الخاء فلعله لم يكن سجد تعظيم له اذ
يجوز ان يكون سجدتهم لله وادم كان كالقبلة لهم وعلى تقدير كونه
لا دم جاز ان يكون عرفهم في السجود كونه قائما مقام السلام في عرفنا

فلا يكون غاية في التواضع والخدعة لان هذه قضية عرفية يجوز
اختلافها باختلاف الأزمنة وايضا جاز ان يكون امرهم بالسجود
ابتداء لهم ليتمين المطيع منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيله عليهم
في شيء من هذه الاحتمالات والجواب ان قوله تعالى رايتك هذا
الذي كرمت على بنو الاحتمالات ويدل على انه استجد تركمة
وتفضيل اذ لم يتقدم هناك ما يصرف اليه التكرم سوى الامر
بالسجود ولعلم ادم الاسماء كلها الى قوله قالوا سبحانك لا علم لنا
الا ما علمتنا فانه يدل على ان ادم علم الاسماء كلها ولم يعلموها مع قل
هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون فانه يدل على ان العالم
افضل من غيره واذ عبادتهم اى البشر اشق من عبادة الملائكة
لانها مع الشهوة والغضب العائقين عنها في افضل لقوله عليه
الصلوة والسلام افضل الاعمال اجزها اى اشقها فيكون صاحبها
اكثر ثوابا وليس للملائكة شهوة ولا غضب ولانه اى البشر مركب
من طبيعة بهيمية وعقل ملكي فهو بين البهيمية التى لها شهوة بلا
عقل وبين الملك الذى له عقل بلا شهوة فبطبيعته له حظ من
البهيمية وبعقله له حظ من الملكية ومن غلب طبيعته عقله فهو شر
من البهايم لقوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل فمضى اى فذلك
يقضى بطريق قياس احد الجانبيين على الاخران من غلب عقله
طبيعته فهو خير الملائكة والحكماء والمعتزلة وابوعبدالله الحلي
والقاضي ابوبكر عكسوا فقالوا للملائكة افضل لانهم اروح مجردة
كالانهار بالفعل علوية متعلقة بالافلاك والكواكب ميزاة عن الشوق
والغضب قوية على الافعال الشاقة كالزلازل فانها توجد بنيرانها
والسحاب يعرض وينزل بتصرفياتها نورانية لطيفة لاجابة
فيها عن تجلى الانوار القدسية بخلاف النفوس الناطقة في
الكل ولولا اقولكم انى ملك فانه كلام في معرض التواضع وتوق

التعظيم والترفع والتزول عن درجة الملكية والجواب لا نسلم
انه في معرض التواضع بل لما نزل قوله تعالى والذين كذبوا باياتنا
يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قرئش استعجلوه بالعذاب
تهكم به وتكذيبا له فنزل قوله تعالى قل لا اقول لكم عندى خزائن الله
ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم انى ملك بيا نالانه ليس له انزال العذاب
من خزائن الله ولا يعلم ايضا متى ينزل بهم العذاب منها ولا هو ملك
فيقدر على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبريل قلب باحد جنات
مداين قوم لوط فقد دلت الاية على ان الملك اقدر واقوى من حيث
الافضلية التى هى اكثرية الثواب ولقوله تعالى ماها كما ربكم هذه
الشجرة الا ان تكونا ملكين اذ يفهم منه انه حرصهما على الاكل من
الشجرة لما منعاه عن بان المقصود بالمنع قصورهما عن درجة الملائكة
فكلا منها يحصل لكم ذلك الشرف فقبلا منه واقدما عليه ولجواب
انهما راي الملائكة احسن صبورة واعظم خلقا واكل قوه منها
مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة لقوله
تعالى ان يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون
وهو صريح في تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال لانا اقدر على
هذا ولا من هو فوقى في القوة ولا يقال ولا من هو دونى والجواب ان
النصارى استعظموا المسيح لما راوه قادرا على احياء الموتى و
كونه بلا اب فاخرجوه عن كونه عبدا لله وادعوا له الالهية والملائكة
فوقه فيهما فانهم قادرون على ما لا يقدر عليه وكونهم بلا اب وام
فاذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصر ذلك سببا لادعائهم لا
فالمسيح اولى بذلك وليس ذلك من الافضلية في شيء ولقوله تعالى
من عنده لا يستكبرون عن عبادته والمراد بكونهم عنده ليس بقرب
المكان بل قرب الشرف والرتبة والجواب المعارضة بقوله تعالى فوق
البشر مقعد صدق عند مليك مقتدر فظهر ان العندية تدل

على الفضيلة دون الافضلية ولان الملائكة معلوما لانباء ورسل
الله اليهم ولا شك ان المعلم والرسول افضل من المتعلم والمُرسل
اليه والجواب عن الاول انهم مبلغون والمعلم هو الله تعالى وعن الثاني
انه لو كان قاعدة كلية لوجب ان يكون واحد من احاد الناس اذا ارسله
ملك الى ملك افضل من الملك المرسل اليه وهو باطل قطعاً ولا طراد
تقديم ذكرهم اى الملائكة على الانبياء والمفضول لا يقدم على سبيل
الاطراد والجواب ان ذلك بحسب ترتيب الوجود فان الملائكة
مقدمون في الوجود فجعل الوجود اللفظي مطابقاً للوجود الحقيقي
والكرامات للاولياء جائزة وواقعة فجوازها لاستناد المكات
الى قدرته الشاملة للجميع فلا يمتنع شيء منها على قدرته ولا يجب
غرضه افعاله ولا شك ان الكرامة امر ممكن اذ ليس يلزم من وقوع
وقوعه محال لذاته ووقوعها لقضية من حيث جبلت بلا ذكر وجود
الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة وقصة
اصف حيث احضر عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين و
قصة اصحاب الكهف حيث ابقاهم الله تعالى ثلثمائة سنة وازيد
نيا ما احيا بلا افة ولم يكونوا انبياء اجماعاً وشيء من هذه الامور
المخارقة الواقعة في تلك القصص لم يكن معجزاً لفقد شرطه وهو
مقارنة الدعوى والتحدى ومنعها الحكيم والاستناد باواسيق
والمعتزلة غيبوا الحسين لانها لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة
حينئذ دالة على النبوة وينسد باب اثباتها والجواب انها تتميز عن
المعجز بالتحدى مع ادعاء النبوة فترجح اعادة المعدوم عندنا وعند
مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم شيء فاذا عدم الوجود بقيت
ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد وعندنا يستق بالكلية مع امكان
الاعادة اذ لا يمتنع وجوده الثاني لذاته ولا لاجل لوازمه والالم يوجد
ابتداء بل كان من قبيل المتعاقبات لان مقتضى ذات الشيء اولاً

لا يختلف بحسب الان منته واذ لم يمتنع كذلك كان ممكناً بالنظر الى ذاته
وهو المطلوب واعترض بان العود اخص من الوجود المطلق كقول
وجودا حاصل لا بعد طريان العدم ولا يلزم من امكان الاعم امكان
الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فبان ان يمتنع وجود
بعد عدمه اما لذاته اولاً ولا يمتنع وجوده مطلقاً واجيب بان
الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداء واعادة بحقيقة
بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهية وهو الزمان فلا يريد
ان العود اخص من مطلق الوجود والا بان جاز كون الشيء الواحد
ممكناً في زمان متمتعاً في زمان اخر معللاً بان الوجود في الزمان
الثاني اخص من الوجود مطلقاً ومغاير للوجود في الزمان الاول
بحسب الاضافة جازاً لا انقلاباً من الامتناع الثاني الى الوجوب
الثاني معللاً بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق ومغايراً
للوجود في زمان فبان ان يكون ذلك الاخص متمتعاً والمطلق اولاً
واجباً وفيه مخالفة لبديهية العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل
ان يقتضى لذاته عدمه في زمان ويقتضى وجوده لذاته في زمان اخر
لان اقتضاء الذات من حيث هي لا يتصور انفكاكاً عنها بل الاعادة
اهون عليه من الابتداء كما ورد في الكتاب المجيد وله المثل الاعلى اذ
المعدوم استفاد بالوجود الاول الذي كان قد انصف به ملكة
الاتصاف بالوجود فيقبل الوجود اسرع واشار باقتباس قوله تعالى
وله المثل الاعلى الى ان تلك الاهونية انما هي بالقياس الى القدرة
الحادثة التي تتفاوت مقدورها مقيسة اليها واما القدرة القدسية
فجميع مقدورها عندنا على السوية لا يتصور هناك تفاوت
بالاهونية ومنع الحكماء والتناسخ المنكروا للعاد الجسماني
وبعض الكرامية وابوا الحسين ومحمود الخوارزمي من المعتزلة
هو لاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة

المعدوم ويقولون إعادة المعدوم هي اجزاء المتفرقة ضرورة اذ تخلل
 العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة اذ لا بد للتخلل من طرفين متغايرين
 فيكون حينئذ الوجود بعد العدم غير الوجود قبله حتى يتصور تخلل
 العدم بينهما وعلى هذا فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه لان كلا منهما موجود
 بوجود مغاير لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود
 الاول بعينه معاداً بعد عدمه والجواب انه لا معنى لتخلل العدم ههنا
 سوى انه كان موجوداً زماناً ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر
 ثم انصف به في زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة
 انما هو لزمان العدم بين زمان في الوجود الواحد فاذا اعتبر نسبة هذا
 التخلل الى العدم مجازاً كناه اعتباراً للتغاير في الوجود الواحد بحسب
 زمانيه على ان دعوى الضرورة في حكم خالفه جمهور من العقلاء
 مسبوكة ولانه لو امكن الاعادة وفرضنا اعادته بعينه والله قادر
 على ايجاد مثله مستأنفاً بلا شبهة فلنفرضه ايضاً موجوداً مع ذلك
 المعاد وحينئذ لا يمتاز المعاد عن مثله المستأنف معه ويلزم الانثنية
 بدون الامتياز بين ذينك الاثنين وهو ضروري البطلان ومنع
 عدم التمايز حينئذ بين المعاد والمستأنف المذكورين بل يمتازان بالهوية
 كالمبتدأ معه اى مع المبتدأ وذلك لانه وان اختلفا في الحقيقة يتمايزان
 بالهوية ولانه لا يكون معاداً بعينه الا اذا اعيد بجميع عوارضه
 ومنها الوقت الذي كان فيه مبتدأ فيلزم ان يعاد بوقت الاول وكل
 ما وقع في وقت الاول فمبتدأ فيكون حينئذ مبتدأ من حيث انه معاد
 هذا خلف ومنع لزوم اعادة الوقت اذ اللازم في اعادة الشيء
 بعينه اعادة الشخصات ولا شك ان الوقت ليس من الشخصات
 وان انكرت ذلك وزعمت ان الوقت من الشخصات وان تغاير
 الوقتين يوجب التغاير بحسب الخارج لم يلزم من جوابك لاني غير
 القائل لتبدل الوقت وهذا الكلام الزم به ابن سينا تليده في

هذه المسئلة ثم نقول على تقدير تسليم ان الوقت من العوارض
 المستحصنة فلا بد من اعادته كيف زعمت ان الواقع فوفاً الاول
 يكون مطلقاً مبتدأ حتى يلزم كونه مبتدأ ومعاداً معاً والحال ان
 المبتدأ ما لم يعد ووقته وحشر الاجساد ثابتة للمليون للعالم باجزاء
 الاجساد والقدرة على جمعها وتاليفها وخبر الصادق في مواضع
 لا تخص بعبارات لا تقبل التأويل وتعاد الاجزاء الاصلية لا
 لا تتبدل من اول العمر الى اخره لاجميع الاجزاء فلا يرد ما اوردته
 المنكر لحشر الاجساد وهو انه لو اكل انسان انساناً بحيث صار
 المأكول جزءاً من الأكل قتلك الاجزاء اما ان تعاد فيهما وهو محال او في
 احدهما فلا يكون الاخر معاداً بعينه وانما لا يرد عند اعادة الاجزاء
 الاصلية لانها تصير فضلاً في الأكل واستدل على عدم جواز حشر
 الجسد بانه لو حشر فاما لا لغرض وهو عبث لا يتصوره افعال
 تعالى واما لغرض اما عابد الى الله وهو منزه عنه او الى العبد وهو
 اما الايلام وانه منتف اجماً من العقلا وببديهة العقل ايضاً
 وذلك لبقحه وعدم ملايمته للحكمة الالهية والعناية الزلية واما
 الالذ وهو ايضاً باطل لان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها وانما هي
 دفع الالم بالاستقرار وهو لو ترك على حاله ولم يعد لم يكن له الم
 فهذه الغرض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة فيها واما الايلام او لا
 ليدفع ذلك الالم ثانياً فيلزم بعده فهو لا يصلح غرضاً اذ لا معنى
 له كان يمرض عبه ليدفعه عنه فيلزم بعوده الى عدم المرض وكجيب
 باننا نختار انه يحشر لا لغرض اذ لا يجب الغرض عندنا في افعاله
 تعالى وعلى تسليم وجوب الغرض لا يتعين الا لزاد عرضاً عند انتفاء
 كون الايلام غرضاً لجواز ان يكون فيه غرض اخر لا فعله ولئن سلمنا
 انحصار الغرض فيهما تمنع انه اى الالذ دفع الالم غايته ان يدفع
 الالم لذة واما انها ليست الا هو فلا ولم لا يجوز ان تكون امر اخر

يحصل معه تارة ودونه اخرى ونسلم ان اللذة الدنيوية دفع الالم
ونمنع ذلك في الاخرية اذا الاخرية مشابهة للدنيوية صورة لاحقة
فتكون الدنيوية دفع الالم وحقيقة تلك الاخرية امر اخر وجوديا
واعلم انه لم يثبت اعلام الاجزاء البدنية ثم اعادتها بل يحتمل تفريقها
ثم تاليها واما الاستدلال على الاول بقوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه فضعيف لان التفريق اهلاك وقال الحكماء المنكرون
لحشر الاجساد في امر المعاد الروحاني الذي هو عندهم عين مفارقة
النفس بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات و
سعادتها او شقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ووزايلها
النفس الناطقة لا تغني والافى موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء
لكان لها قوة قبول العدم وهي بسيطة فللبسيط قوة وفعل وانه
محال لان حصول امرين متنافيين لا يكون الا في محلين متغايرين
وهوينا في البساطة وهي اى النفس اما جاهلة جهلا مركبا فتتالم
بعد المفارقة به اى بالجهل ابدا كالكافر عندنا وذلك لشعورها
بنقصانها نقصانا لا مطمع لها في زواله وانما يتالم قبل المفارقة
لانها لما كانت مشتغلة بالمحسوسات منغمسة في العلايق البدنية
ولم تكن تعقلاتها صافية عن شوائب الظنون والاهام الكاذبة
لم تنبه لنقصانها وفوت كمالها بل ربما تخيلت اصداد الكمال
كالاو فرحت بعقائدها الباطلة واشتأقت الوصول للمعقولة
واذا فارقت صفت تعقلاتها وشعرت بفوت كمالها وامتناع
نيلها وحصول نقصانها شعورا لا يبقى فيه التباس او عالم
لها هيئات ردية اكتسبتها بملازمة البدن ومباشرة الرذائل
المقتضاة للطبيعة وميلها الى الشهوات فالى اى فتتالم تالم
عظيما وتشتاق مشتهياتها التي افترها اشتياق العاشق المجهور
الذي لم يقول رجاء الوصول الى ان نزول تلك الهيئات عاقبة الامر

نحسب شدة رسوخها فيها وضعف لانها انما حصلت لها الدكن
الى البدن ومحبة باله وذلك مما ينسى بطول العهد به فتقطع
عقوبتها فتلتذ بكاملها كالموء من الفاسق على راينا او عالمه بريئة
من الهيئات الردية فتلتذ بكاملها باقيا سرمد كالموء من المتق عندنا
واما النفوس الساذجة التي غلبت عليها سلامة الصدر وقلة الاهتمام
بامور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكالات وانتفاء
اشتياقها اليها كغير المكلفين هذا ما عليه جمهورهم وقيل اى قال
قوم منهم وهم اهل التناسخ انما تبقى مجردة عن الابدان النفوس
الكاملة التي اخرجت قوتها الى الفعل ولم يبق شيء من الكالات
الممكنة لها بالقوة فصارت ظاهرة عن جميع العلايق الجسمانية
فمخلص للعالم القدس واما النفوس الناقصة التي بقي شيء من
كالاتها بالقوة فتتردد في الابدان فالانسانية اى فتتردها
في الابدان الانسانية وتنقلها من بدن الى بدن اخر تبلغ النهاية
فيما هو كمالها من علومها واخلاقها فتبقى مجردة مطهرة عن التعلق
بالابدان تسخ وانتقالها الى الابدان الحيوانية بان تنتقل الى بدن
حيوان يناسبها في الاوصاف كبذن الاسد للشجاع والارب
للجبان مسخ وانتقالها الى الاجسام النباتية تسخ وانتقالها الى
الاجسام الجمارية كالمعادن والبسائط ايضا تسخ قالوا وهذه
التناولات المذكورة هي مراتب العقوبات واليهما الاشارة بما
ورد من الدرجات الضيقة في جهنم هذا في النفوس المتنازلة
واما النفوس المتصاعدة من مرتبة الى ما هو اكمل منها فانها قد
تخلص من الابدان كلها لصيرورتها كاملة في جميع صفاتها كما مر
وقد تتعلق ببعض الاجرام السماوية لبقاء حاجتها الى
الاستكمال والجنة والنار مخلوقتان الان عندنا وعند الجنة
وابي الحسين البصري وبشرين المعتم لقصة ادم وحواء و

واسكانهما الجنة واخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب اذا
 كانت الجنة مخلوقة فكذلك النار اذا لا قابل بالفصل ولا عدت للثقتين
 واعدت للثقتين بلفظ الماضي وهو صريح في وجودهما وانكروا
المعتزلة كعباد الصيمري وضرار بن عمرو وابي هاشم وعبد الجبار
 وقالوا انهما مخلوقان يوم الجزاء فعباد الصيمري حال وجودهما
 الان عقلا اذ لو وجدتا فاما في عالم الافلاك او العناصر او عالم
 اخر والاقسام الثلاثة باطلة اما الاول فلان الافلاك لا تقبل
 الحرق والالتصام فلا تخاطبها شيء من الكائنات الفاسدات وما
 على الوجه الذي يثبتونه من قبيل ما يتكون ويفسد واما الثاني فلا
 قول بالتناسخ لان النفوس تعلقت حينئذ بابدان موجودة في
 العناصر بعد فارقت ابدانها فيها واما الثالث فلان الفلك بسيط
 وشكله الكرة ولو وجد عالم اخر كان كريا ايضا فينفرض بينهما
 خلاء سواء تباينا او تماسا وهو محال وابو هاشم حاله سمعا
 لوجهين الاول قوله تعالى في وصف الجنة اكلها اي ما كوها دائم
 مع قوله تعالى كل شيء اى موجودها لك الا وجهه فلو كانت مخلوقة
 وجب هلاك اكلها لاندراجها حينئذ فيما حكم عليه بالهلاك فلم
 يكن دائما وهو باطل بالاية الاولى فتعين انها ليست بمخلوقة
 الان فكذلك النار والثاني قوله تعالى في وصف الجنة عرضها
 السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فنا السموات والارض
 لامتناع تداخل الاجسام والجواب عن الاول اننا نختار الشق
 الاول ونقول يجوز الحرق على الافلاك وقد تكلمنا على ما حذر
 او نختار الثاني ونمنع لزوم التناسخ لانه انما يلزم لو اعيدت النفوس
 في ابدان اخر غير ابدانها او نختار الثالث ونقول يجوز عالم اخر
 وقد سبق الكلام عليه على ان هذا الدليل لو تم لانج استحالتهما
 مطلقا لا في الحال فقط وعن الثاني ان معنى اكلها دائم ما فسره

بقوله

بقوله اى بد لا يعنى كلما فنى ودوامه بد لا لا ينافى هلاكه وان معنى
 عرضها السموات والارض عرضها كعرض السموات والارض
 لامتناع اى امتناع ان يكون عرضها عرضها بعينه لاحال البقاء
 ولاحال الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد بشخصي تحلين موجوبين
 معا وواحدهما موجود والاخر معدوم والتصريح اى والتصريح به
 في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فحق هذا
 على تلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة اى مثله ثم اوجبت المعتزلة
 البصرية الثواب على الله تعالى اذ هذه التكليف المشقة اما لا لغرض
 او لغرض عايد الى الله والينا في الدنيا وفي الآخرة لتعذيبنا ولنفقا
 لكنه يتعين ان يكون لنفقا لا انتفاء سائر الاقسام اما الاول فلا
 عبث قبيح يستحيل صدوره عنه تعالى واما الثاني فلانه تعالى منزه
 عن الانتفاع والتضرر واما الثالث فلان الاتيان بالتكاليف
 مشقة بلا حظ دينوى فان العبادة عناء وتعب وقطع للنفس
 عن شهواتها واما الرابع فلانه قبيح جدا ومنع وجوب الغرض وقد
 مر مرارا كثيرة ووجب جميع المعتزلة والخارج عقاب صاحب الكبيرة
 اذ مات بلا توبة ولم يجوزوا ان يعفو الله عنه لئلا يلزم الخلف في
 وعيده والكذب في خبره وانه محال والجواب ان هذا الدليل لا يعطى
 الوجوب وانما يفيد الوقوع اذ لا شبهة في عدم الوجوب مع الوقوع
 لا يستلزم خلفا ولا كدبا واستدلوا ايضا على وجوب عقاب صاحب
 الكبيرة بان مرتكبها اذا علم انه لا يعاقب عليها كان ذلك تقريرا له عليها
 واغراء والجواب انه لا تقرير ولا اغراء اذ شمول الوعيد وتعرض الكل
 للعقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر ما لا يخفى واحتمال العفو
 عن البعض احتمالا مرجوحا لا ينافى ذلك قالوا اى المعتزلة والخارج
 وهو مع ذلك مخلة في النار لما فيها اى لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا
 متعمدا فنجاه جهنم خالدا فيها والجواب ان المراد بالخلود هنا عموما

منه شيء بجي ببدله فان دله
 اكل بعينه غير منصوب لانه اذا
 اكل فقد فنى

الطويل واما قوله تعالى وان الفجار لن يصلونها يوم الدين وما هم
 عنها بغائبين فالمراد بالفجار فيه ما فسر بقوله اي الكاملون في الفجور
 وهم الكفار لقوله تعالى اولئك هم الكفرة الفجرة او تبقى على عمومها
 لصاحب الكبيرة ولكن يخص عمومها بايات تدل على اختصاص العذاب
 بالكفار نحو قوله تعالى انا قد اوحى اليك ان العذاب على من كذب وتولى وبه
 اي باختصاص العذاب موبدا او غير موبدا بالكفار قال مقاتل بن سليمان
 من المفسرين والمرجحة عملا بظواهر هذه الاية وما شاكلها ان يختص
 بالعذاب المؤبد جمعها بينها وبين الادلة الدالة على وعيد الفساق وقال
 اصحابنا الثواب فضل من الله وعذبه فيغني به من غير وجوب اذا خلف
 في الوعد نقص تعالى الله عنه والعقاب عدل منه تعالى او عدية
 والعفو فضل ويخلد الكافر جمعا من المسلمين وانكر طائفة
 خارجة عن الملة الاسلامية لوجوه الاول ان القوة الجسمانية
 متناهية في العدة والشدة والمدة فلا بد من ضائها واذا فنيت
 قوة الحيوة وما يتبعها من الحسن والحركة لم يبق احساس فلا يتصور
 عذاب والجواب ان تناهى القوة الجسمانية ممنوع وقدم فساد
 ما يمتسك به في اثبات ذلك التناهي الثاني دوام الاحراق مع بقاء
 الحيوة خروج عن قضية العقل والجواب ان دوام الاحراق لا ينافي
 الحيوة اذ لا تشترط فيها البينة والاعتدال للزجاج اذ قد يخلق الله
 فيه اى في الحي قوة لا تخرب معها بنيتها بالنار مع كونه متاذا بها
 كالسمندر اى كما خلقها الله تعالى في السمندر مع عدم التاذي بها
 وهو حيوان ماواه النار الثالث النار تجب افناءها للرطوبة
 بالجمرة قليلا قليلا فينتهي الحال بالآخرة الى عدمها لكونها متناهية
 وحيدة تنفقت الاجزاء التي كانت متماسكة بتلك الرطوبة ولا
 تبقى الحيوة فلا يدوم العقاب والجواب ان فناء الرطوبة بالنار
 غير واجب عندنا بل هو بافناء الله تعالى اياها بقدرته فقد لا

لا يفنيها او يفنيها ولكن يبدل مكانها رطوبة اخرى فلا تنفقت
 الاجزاء بل تدوم الحيوة وكذا يخلد فيها الكافر المبالغ في اجتهاده
 اذ لم يهتد للاسلام ولم تلح له دلائل الحق خلافا للباحظ ولبعد
 الله بن الحسن العنبري حيث قال انه معذور وعذابه منقطع
 وكيف يكلف بما ليس في وسعه ويعذب بما لم يقع فيه تقصير
 من قبله والجواب ان هذا القول مخالف للكتاب والسنة والاجماع
 بل لما علم من الدين ضرورة اذ نعلم قطعا ان كفار عمر بن الخطاب
 الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن اخرهم معاندين
 بل فيهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من يوقع الشك
 بعد فراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم
 للاسلام ولا يخلد غيره اى غير الكافر فلا يخلد مرتكب الكبيرة
 لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان مرتكب الكبيرة
 قد عمل خيرا هو ايمان فاما ان تكون رؤيته للخير قبل دخول النار
 ثم يدخل النار وهو باطل بالاجماع او بعد خروجه منها وفيه
 المطلوب وقال عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة
 واستدل المعتزلة والخوارج على ان مرتكب الكبيرة يخلد في
 النار بانه يستحق العقاب والعقاب مضره خالصة لا شوائب
 ما يخالقها دائمة لا تنقطع ابدا والثواب منفعة خالصة عن
 الشوائب دائمة واجمع بينهما محال كاجمع بين استحقاقها واذا
 ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب ان يزول عنه استحقاق
 الثواب فيكون مخلدا والجواب ان استحقاقه اى الفاسق
 للعقاب ومنافاته اى العقاب للثواب ممنوعان فبطل اى اذا
 بطل منافاة العقاب للثواب بطل الاجباط اى اجباط الطاعة
 بالمعاصي مطلقا كجمهور اى كما هو مذهب جمهور المعتزلة
 والخوارج ايضا فانهم قالوا بكبيرة واحدة يحجب جميع طاعات

حتى ان من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعب
 اصلا وبطل ايضا احباط الطاعات او المعاصي السابقة بقدر
 اى بقدر المتأخر منها كالى اى كما هو مذهب ابي على الجبائي فانه
 قال لطارى من الطاعة او المعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق
 بقدره وبطل ايضا الاحباط بالموازنة كانه اى كما هو مذهب
 ابن الجبائي وهو ابو هاشم فانه قال يوازن بين طاعة ومعصية
 فايهما ربح احبط الاخر ويخبط من الراجح ايضا ما يساوى
 مقدار المرجوح ويبقى الزائد فضلا حاصل مذهب ابي بطل كل
 واحد من الاستحقاقين المتساويين الاخر وهو باطل والآى
 وان لم يكن باطلا فان ابطال كل منهما الاخر معا وجدا مع العلم
 لان وجود كل منهما يقارن عدم الاخر فيلزم عدمهما معا حال
 وجودهما معا ولم يبطل كل منهما الاخر معا بل تقدم احدهما
 فابطل الاخر ثم كر الاخر عليه فغلبه عاد المغلوب غالبا ولم يبطل
 وانفقوا اى الجبائيان واتباعهما على انه لا يتساوى الثواب
 والعقاب اى لا تتساوى الطاعات والزلات والانتقيا اذ
 لا يجوز بقاؤها معا لما من التناهي بين الثواب والعقاب وبين
 استحقاقيهما ايضا ولا يجوز اسقاط احدهما بالآخر لتساويهما
 فرضا واذا انتفيا معا فلا يكون ثمة ثواب ولا عقاب وان محال
 فالجبائي قال انه محال عقلا لانه ابطال كل منهما للاخر اما معا
 او على التعاقب وكلاهما محال لما عرفت وقال ابنه ابو هاشم
 ليس محال عقلا لان العقل لا يدل على امتناع التساوى اذ ما من
 مرتبة من مراتب الطاعات الا ويجوز العقل بلوغ المعاصي اليها
 وبالعكس ولا استحالة من جهة العقل في تساقطهما ايضا
 كل واحد من العمليين يورث في الاستحقاق الناشئ من الاخر حتى
 لا يبقى من احدا الاستحقاقين بقية فليس الكاسر والمنكسر واحد

وانما هو محال سمعا للاجماع على ان كل مكلف اما من اهل الجنة
 او النار ولا بد له من الخلود في احدهما ولا يتصور وقوع احد
 الخلودين مع التساوى في الموجب والجواب انه قد يثاب
 وجهته وخصوصا العصب وهو تعالى عفو بالاجماع وعفو
 ليس في حق الكافر بل في حق المؤمنين فللكبار قبل التوبة خلافا
 للمعتزلة اذ غيرهم اى غير اهل الكبار قبل التوبة وهو صاحب
 الصغائر مطلقا وصاحب الكبار بعد التوبة لا يجب عقابه
 كصاحب الصغائر قبل التوبة او يمتنع عقابه عندهم كصاحب
 الصغائر والكبار بعد التوبة لان قبول التوبة وترك العقاب
 بعدها واجب على الله تعالى عندهم ولقوله تعالى ويعفو ما دون
 ذلك لمن يشاء فان ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد
 بالتوبة لان الكفر معذور معها فيلزم تساوئ ما نفي عنه الغفر
 وما اثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله
 تعالى ولقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا فانه عام لكل ذنب
 عنه الا ما اجمع عليه ولقوله تعالى ويعفو عن كثير ولقوله تعالى
 ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم والتقريب فيهما ما قدمناه انفا
 والشفاعة منه عليه الصلوة والسلام لهم اى لاهل الكبار من الامة
 في اسقاط العقاب عنهم للحديث شفاعتي لاهل الكبار من امتي
 ولا مستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اى ولذنبهم دلالة
 ذكر الذنب وطلب المغفرة لذنب المؤمن من شفاعة له في اسقاط
 عقابه عنه قالوا اى المعتزلة الشفاعة انما هي لزيادة الثواب
 لا لدرء العقاب لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا تنفعها
 شفاعة وهو عام في شفاعة النبي وغيره والجواب انه لا عموم
 اعيانا لان الضمير لقوم معينين وهم اليهود ولا يلزم ان لا تنفع
 الشفاعة غيرهم ولا عموم له انما ايضا لانه لو فت مخصوص

هو اليوم المذكور فيه فلا يلزم عدم تقعرها في غير ذلك الوقت
والتوبة في اللغة الرجوع وفي الشرع ندم بتحديث الندم توبة على
معصية خرج الندم على الباع والطاعة فانه لا يسمى توبة من حيث
هي معصية خرج الندم على شرب الخمر من حيث انه موجب للصدا
وخفة العقل والاخلال بالمال والعرض فانه ليس بتوبة شرعا
مع عزم ان لا يعود اليها تصریح بلازم فان الندم على المعصية
من حيث هي معصية يستلزم ذلك اذا قدر عليها يشتمل توبة
المجبوب عن الزنا فان عزمه على ترك الزنا على تقدير قدرته عليه
متصور ومنعها اي التوبة ابوها شتم في الزاني المجبوب اي الذي
زنا ثم جب اذا ندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليه على تقدير القدر
لانه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل اذا قدر
على الفعل فيه ونقص دليل ابيها شتم بمرض مخيف فان التوبة فيه
مقبولة اجماعا مع انها ليست باختيار بل بلجاء الخوف اليه
يجب في صحة التوبة عن مظلة الخروج عن تلك المظلة ولا ان لا يقع
ذلك الذنب الذي تاب عنه اي ذنب كان ولا ان يستديم الندم
على الذنب المتوب عنه في جميع الاوقات خلافا للمعتزلة اما الخروج
عن المظلة برد المال والاستبراء عنه والاعتذار الى المفتاب و
استرضائه ان بلغته الغيبة ونحو ذلك فواجب برأسه لا مدخل
في الندم على ذنب اخر واما ان لا يعاود اصالا الى ما تاب عنه فلا
التوبة ما موربها فتكون عبادة وليس من شرط العبادة المكابها
في وقت عدم المعصية في وقت اخر بل غايته اذا ارتكب ذلك الذنب
مرة ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه واما استدامته للندم في جميع
الازمنة فلان النادم اذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك
الندم في حكم الباقي لان الشارع اقام الامر الثابت حكما مقام ما
حاصل بالفعل كما في الايمان فان النادم موء من بالاتفاق ولما في

التكليف بالاستدامة من الخرج المنقوع عن الدين والمعتزلة في التوبة
الموقنة مثل ان لا يذنب سنة والتوبة المفصلة نحو ان يتوب
عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبني على ان الندم اذا كان كونه
ذنباعم الاوقات والذنوب جميعا ولا يجب عمومها لهما فذهب
بعضهم الى انه يجب العموم لانه اذا ندم في وقت ولم يندم على ذنب
اخر او في وقت اخر ظهر انه لم يندم عليه لبقته فلم يكن توبة وذهب
اخرى منهم الى انه لا يجب العموم كما في الواجبات فانه قد ياتي في الذنب
ببعضها دون وفي بعض الاوقات دون بعضها ويكون الماتية
صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة للقضية للآتي
بالواجب هي كون الفعل حسنا واجبا والاشاعة وافقوا هو
ملا في صحة التوبتين الموقنة والمفصلة واجبو اي المعتزلة
على الله تعالى قبولها اي التوبة بناء على اصلهم الفاسد من ان التوبة
حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاة عليها واظهارها طاعة
واجبة لآمرها قال تعالى توبوا الى الله جميعا ايها الموءنون و
الامر ظاهري الوجوب وعذاب القبر للكافر والفاسق حق لقوله
تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا
ال فرعون اشد العذاب عطف عذاب يوم القيمة على ضمهم على النار
صباحا ومساء فاعلم انه غيره ولا شبهة في كونه قبل الانشار من
القبور كما يدل عليه نظم الآية بصريحه فهو عذاب القبر لان الآية
وردت في حق الموءن ولقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واجيبتنا
اثنتين فهي الامانة قبل القبر ثم الاحياء فيه ثم الامانة فيه بعد
سؤال منكر ونكير ثم الاحياء للحشر واما قوله تعالى لا يذوقون
فيها الموت الا الموتة الاولى فلا هل اي فهو وصف لاهل الجنة
وصمير فيها للجنة كما اشار اليه بقوله اي فيها اي لا يذوقون
الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا

بالموت فلا دلالة في الآية على انتفاء مائة أخرى بعد المسألة
قبل دخول الجنة وأما قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم موتهم
في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كأنه قيل لو أمكن ذوقهم الموت
الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور
موتهم فيها وكذا سائر السمعيات مما أخبر به الصادق وهو ممكن
كالصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض وشهادة
الاعضاء والايمن لغة هو التصديق مطلقا قال تعالى حكمة
عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن من لنا اى مصداق لنا فيما حدثنا
به وشرعا تصديق الرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا
فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا وليس العمل الصالح نفس
الايمن ولا جزءه لا قترانه اى الايمان بالعمل الصالح بخوان الدين
امنوا وعملوا الصالحات فان الشئ لا يعطف على نفسه لا الجزء
على كله وضده اى ولا قتران الايمان بضد العمل الصالح بخوان
طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فان ثبت الايمان مع وجود القاتل
ومن المعلوم ان الشئ لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه
ولنحو كتب في قلوبهم الايمان فانها تدل على ان القلب محل الايمان فهو
التصديق وقال الكرامية هو الكلمتان اى كلمتا الشهادة لانه تواتر
عن الرسول والصحابة والتابعين القناعة بهما وانهم كانوا لا
يستفسرون من اتى بهما عن تصديقه القلبي وعمله ويلزمهم كفر
صدق بقلبه وهم بالتكلم بهما ثم منعه عنهما مانع من خرس ونحو
وهو خلاف الاجماع وقال المعتزلة وبعض الخوارج هو الاعمال اى
اعمال الجوارح وقال اكثر السلف هو مجموع الثلاثة فهو عندهم تصديق
بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان لقوله عليه الصلوة والسلام
الايمن بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها
اماطة الاذى عن الطريق والجواب ان المراد شعبة اى شعب الايمان

قطعا

قطعا لا نفس الايمان فان اماطة الاذى عن الطريق ليس دخلا
في اصل الايمان حتى يكون فاقده غير مؤمن بالاجماع فلا بد في
الحديث من تقدير مضاف وهل يزيد الايمان وينقص قيل
ابى قال الرازى وكثير من المتكلمين الخلاف في قبوله الزيادة
والنقصان فرع ذلك اى فرع تفسيره فان قلنا هو التصديق لم
يقبلها لان الواجب هو اليقين وانه لا يقبل التفاوت لا بحسب ذاته
لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض واحتمال النقيض ولو
باعد وجهه ينافي اليقين فلا يجامعه ولا يحسب متعلقه لان
متعلقه جميع ما علم بالضرورة مجئ الرسول به والجميع من حيث
هو جميع لا يتصور فيه تعدد والالم يكن جميعا وان قلنا هو
الاعمال اما وحدها او مع التصديق فيقبلها وهو ظاهر الحق
نعم اى الايمان يقبل الزيادة والنقصان ولو كان بمعنى التصديق
لتفاوت اى التصديق قوة وضعفا قولكم الواجب اليقين والتفاوت
لا يكون الا لاحتمال النقيض قلنا لا نسلم ان التفاوت لذلك
الاحتمال فقط اذ يجوز ان يكون بالقوة والضعف بلا حتم
النقيض ولتفاوتة تفصيلا يعني ان افراد ما جاء به الرسول
متعددة وداخلية في التصديق الاجمالى فاذا علم واحد بخصوصه
وصدق به كان هذا تصديقا مغايرا لذلك التصديق المجمل
وجزا من الايمان ولا شك ان التصديقات التفصيلية تقبل
الزيادة فكذلك الايمان وعليه النصوص القرآنية واذ تليت عليهم
آياته زادتهم ايمانا والكفر خلافة فهو عدم تصديق الرسول
في بعض ما علم مجيئه به ضرورة وقال الخوارج بناء على ان الايمان
هو الطاعات الكفر كل معصية وقال المعتزلة بناء على ذلك ايضا
الكفر ما دل على الجهل بالله ورسوله ولا يدل على ذلك فينقسم
الى ما يخرج مرتكبه الى منزلة بين المنزلتين اى الكفر والايمان

على معنى انه لا التصديق بل يحكم عليه بالفسق ويعبر عن المعاصي الخفية
الى تلك المنزلة بالكبائر كالزنا والقتل العمد العدوان وشرب الخمر
ونظائرهما واول من احدث هذا القول بهذا الاخراج واصل ابن
عطاء وعمرو بن عبيد وينقسم الى غيره ككشف العورة ويسمى
بالصفير ولا يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالايما
ثم الامامة قيل رياسة عامة في امور الدين والدنيا لشخص واحد
من الاشخاص فقيده العموم احتراز عن القاضي والرئيس وغيرها
والقيده الاخيرا احتراز عن كل امة اذا عزلوا الامام عند فسقه
فان الكل ليس بشخص واحد ويرد على هذا التعريف النبوة فهي
اي الامامة خلافة الرسول عليه الصلوة والسلام في اقامة الدين
فحيث يجب اتباعه على كافة الامم وبهذا القيد الاخير يخرج من
ينصبه الامام في ناحية كالقاضي ويخرج المجتهد اذ لا يجب اتباعه
على الامم بل على من قلده خاصة ويخرج الامر بالمعروف والنهي
النصب للامام علينا سمعنا عندنا لانه دفع ضرر مظنون في
اجماع بيانه انا نعلم علما يقارب الضرورة ان مقصود الشارع
فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصد
واظهار شعائر الشرع في الاعياد والجماعات انما هو مصلح عائدة
الى الخلق معاشا ومعادا وذلك المقصود لا يتم الا بامام يكون من
قبل الشارع يجمعون اليه فيما يعين لهم فانهم مع اختلاف الاهواء
وتشتت الاراء وما بينهم من الشكنا قلما ينقاد بعضهم لبعض
فيفضي ذلك الى التنازع والتواثب وربما ادى الى هلاكهم جميعا
وتشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة الى نصب اخر
حيث لو تم ادى الامر بتعطيل المعاش وصار كل احد مشغولا بحفظ
ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي الى رفع الدين وهلاك
جميع المسلمين ففي نصب الامام دفع مضره لا يتصور اعظم منها

واعترض

واعترض بان في نصبه ايضا اضرا من ثلثة اوجه الاول تولية
الانسان على من هو مثله يتحكم عليه فيما يهتدى اليه وفيما لا يهتدى
اليه اضرا ربه لا محالة الثاني ان بعضهم قد يستكف عنه كما جرى
العادة فيفضي الى الفتنة الثالث انه لا يجب عصيته كما سيأتي
في تصور منه الكفر والفسق فان لم يعزل اضرا بالامة بكفره وفسقه
وان عزل ادى الى الفتنة والجواب ان ضرره اقل ومجوع بالنسبة
الى الضرر اللازم من ترك نصبه وقال المعتزلة والزيدية يجب
علينا نصب الامام عقلا لانه اى دفع المضرة مقطوع الاصل
يعنى ان اصل دفع المضرة واجب بحكم العقل قطعا فكذلك
المضرة المظنونة يجب دفعها عقلا وذلك لان الجزئيات المظنونة
المندرجة تحت اصل قطعي الحكم يجب انذارها في ذلك الحكم قطعا
مثل ان يعرف الانسان ان كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن ان هذا
الطعام مسموم فان العقل الصريح يقضى بوجوب اجتنابه ولو لم
انما منع الكبرى القائلة ان اصل دفع المضرة واجب بحكم العقل
الوجوب واخوانه لا تستفاد الا من الشرع عندنا وقال الامامية
والاسماعيلية يجب نصب الامام على الله لانه لطف لكون العبد
معه اقرب الى الطاعة وابتعد عن المعصية واللطف واجب عليه تعالى
والجواب انا لا نسلم وجوب اللطف عليه تعالى وان سلم فبظاهري
فاللطف الذي ذكرتموه انما يحصل بامام ظاهر قاهر يرجو ثوابه
ويخشى عقابه يدعو الناس الى الطاعات وينجزهم عن المعاصي قائم
الحدود والقصاص وينتصف للظلم من الظالم وانتم لا توجبون
على الله تعالى كافي هذا الزمان فالذي توجبونه وهو الامام المعصوم
المتخفي ليس بلطف اذ لا يتصور منه مع الاختفاء تقرب الناس
الى الصلاح وتبعدهم عن الفساد والذي هو لطف لا توجبونه
عليه والالزم كونه تعالى في زماننا هذا تاركا للواجب وهو محال

ولم يوجب اي نصب الامام الخوارج لاعليها ولا على الله تعالى بل جوزوه لانه اي نصب الامام يشير الفتنة لان الالهة مختلفة فيدعي قوم امامة شخص وصلوحه لها دون الاخر فيقع التشاجر والتناحر والتجربة شهادة بذلك ومنهم من فصل بين حال الامن والفتنة على مذهبين فقليل انما يجب نصبه في حال العدل والامن اذ هو اقرب الى اظهار شعار الاسلام واما نصبه في حال الفتنة فانه يزيدها اذ ربما قتلوه لاستنكا فم عن طاعته فلا يجب وقيل بالعكس لانه لا حاجة اليه حال الامن والانصاف بين الناس فلا يجب عند الخوف وظهور الفتن ويندفع ما قالوا من ان نصبة يشير الفتنة بتقديم العلم فان تساويا فالاورع فان تساويا فالاسن وانما لم يجب عن القولين المفصلين لان جواب كل منهما يعلم من دليل الاخر واهلها اي الامامة مجتهد في الاصول والفروع ليقوم بامور الدين متمكنا من اقامة الحج وحل الشبهة في العقائد الدينية مستقلا بالفتوى في النوازل واحكام الوقايع نصا واستنباطا لان اهم مقاصد الامامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع الخصومات ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط ذوراي وبصاغة بشد الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور ليقوم بامر الملك شجاع قوي القلب ليقوى على الذب عن الحوزة والحفظ لبيعة الاسلام بالثبات في المعارك وقيل لا يشترط في الامامة هذه الصفات الثلاث لانها لم توجد الا في مجتمعة واذ لم توجد كذلك فاما ان يجب نصب فاقدتها فيكون اشتراطها عبثا لتحقيق الامامة بدونها او نصب واجدها فيكون تكليفها بما لا يطاق ولا يجب هذا ولا ذاك وحيث يكون اشتراطها مستلزا للفساد التي يمكن دفعها بنصب فاقدتها فلا تكون هذه الاوصاف معتبرة فيها نعم الامام له شروط اخرى وهي انه عدل في الظاهر لئلا يجوز ان الفاسق ربما يصرف

170
الاموال في اغراض نفسه فتضيع الحقوق عما قل ليصلح للتصرفات الشرعية والملكية بالغ لقصور عقل الصبي ذكر اذ النساء ناقصات عقل ودين حر لثلاث شغله خدمة السيد عن وظائف الامامة ولثلاث مكترة فيعصى فان الاحرار يستحقرون العبيدو ليستكفون عن طاعتها فهذه الصفات الخمس شروط معتبرة في الامامة اجماعا وخمس اخرى في اشتراطها خلاف كما سترى قرشي للحديث وهو قوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قرش ثم ان الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث فان ابا بكر رضي الله تعالى عنه استدل به يوم السقيفة على الانصار حين نازعوا في الامامة بمحض من الصحابة فقبلوه واجمعوا عليه فصار دليلا قاطعا يفيد اليقين باشتراط القرشية ومنعه اي هذا الشرط الخوارج وبعض المعتزلة لقوله عليه الصلوة والسلام السمع والطاعة ولو عبدا حبشيا فانه يدل على ان الامام قد لا يكون قرشيا قلنا يجب حملها على من جعله الاميرا على سرية وناحية دفعا للتعارض بينه وبين الاجماع ولا تشترط الهاشمية خلافا للشيعة ولا العلم بجميع مسائل الدين خلافا للامامية ولا المعجزة خلافا للغلاة حيث قالوا يشترط ظهور المعجزة على يده اذ به يعلم صدقه في دعوى الامامة والعصمة وانما لا تشترط واحد من هذه الاوصاف الثلاثة لخلافة ابي بكر رضي الله تعالى عنه ولا يجب ما ذكرنا اتفاقا بل كونه هاشميا ممتنع ولا العصمة لذلك اي لخلافة ابي بكر ولم يكن معصوما اتفاقا وشرطها الامامية والاسمائية اذ الحاجة الى الامام اما للتعليم اي لتعليم الناس المعارف الالهية كما ذهب اليه الملاحدة ولو جاز جهله وعدم عصمته لم يفد تعليمه اليقين اذ يجوز حينئذ خطاه فيما علم او لجواز الخطا على غيره في الاحكام كما ذهب اليه الامامية فلو جاز الخطا عليه ايضا

لم يحصل الغرض منه بل احتاج الى اخر ويتسلسل ومنع كون الحاجة
 اليه لاحدهما بل لما تقدم من دفع الضرر المظنون ولا ينال عهدي
 الظالمين في جواب ابراهيم حين طلب الامامة لذريته وغير العوصي
 ظالم فلا يناله عهد الامامة واجيب بانها توجب العدالة لا العصاة
 وانها اى الامامة تثبت بالنص ولو من الامام السابق بالاجماع
 تثبت ايضا بالبيعة اى بيعة اهل الحل والعقد ومنعها الشيعة
 اكثرهم وقالوا لا طريق الى ثبوت الامامة الا النص لان اهل البيعة
 لا يملكون التصرف بانفسهم في امور المسلمين ومن كان كذلك
 كيف يملك شخصا يتصرف فيهم واجواب ان يقال هي اى بيعتهم
 علامة لنياية اهل البيعة عن الله ورسوله نصباها دليلا على
 حكمها بالنياية كعلامات سائر الاحكام وتلخيصه ان البيعة
 ليست عندنا مثبتة للامامة بل هي علامة مظهرية لها كما
 لا قيسة والاجتماعات الدالة على الاحكام الشرعية فلا يرد ما ذكرتم
 من انهم لا تصرف لهم في الغير كالشاهد والحاكم فانها لا تصرف
 لها في المدعى عليه ومع ذلك يجعلان المدعى مستحقا لذلك وما ذلك
 الا لان الحكم والشهادة علامتان على حكم الشارع بذلك الاستحقاق
 واعتراض بان القضاء وكذا الحسية امر جزئي ولا ينعقد بالبيعة
 فكيف تنعقد بها الامامة العظمى العامة لكافة المسلمين واجيب
 باننا منع عدم انعقاد القضاء بها فان فيه خلاف سيما عند علم الاما
 فانه لا بد من القول بان عقاده بها تحصيلا للمصالح المنوطة به
 ودرأ للفساد المتوقعة دونه مع الاستعلاء واذ قد افاضنا
 فنه وقال الجارودية من الزيدية بمخرج كل فاطمي عالم بامور الدين
 شجاع بالسيف داعيا الى الحق في تعدد الامام في صقع واحد متضاد
 الاقطار وهو خلاف الاجماع المنعقد من السلف قبل ظهورهم
 والامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر خلافا

للشيعة حيث زعموا انه على لعدم النص الجلي عليه والاقواتر
 ولم ستره عادة اذ هو مما تتوفر الدواعي على نقله ومنع به على غيره
 عن الامامة كما منع ابو بكر الانصار باحاده وهو قوله عليه الصلوة
 والسلام الائمة من قريش فاطاعوه وتركوا الامامة لاجله فكيف
 يتصور ان يوجد نص جلي متواتر في علي وهو بين قوم لا يعصون
 خبر الواحد في ترك الامامة وشأنهم في الصلاة في الدين ما
 يشهد لهم بذلهم الاموال والانفس ومهاجرتهم الاهل والوطن
 وقتلهم الاولاد والاباء والاقارب في نصرة الدين ثم لا يحتج
 عليهم به بل ولا يقول احد منهم عند طول النزاع في امر الامامة
 ما بالكم تتنازعون فيها والنص قد عين فلانا لها ولوزع زاعم
 ان عليا فعل ذلك فلم يقبلوه كان مباهاة منكرا للضرورة
 فلا يلتفت الى زعمه ولا يبالى بشأنه والاجماع على غيره اى غير
 وهو ابو بكر اتفاقا واستدل للشيعة على وجود نص جلي في حق علي
 وان لم يعلم بعينه بوجهين الاول ان عادة الرسول عليه الصلوة
 والسلام تقتضي باستخلافه على الامة عند غيبته عنهم في حال
 حيوته كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزو والكل
 بذلك البتة ولا يترك اهل البلد فوضى لا رئيس لهم فكيف يجوز
 ان يخلى الامة باجمعها عند الغيبة الكبرى التي لا رجوع بعدها
 بلا امام يقتدول به ويرجعون اليه في مصالحهم وايضا شفقة
 على الامة معلومة حتى علم في امر خيس كقضاء الحاجة دفقا
 انا به فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معاشا ومعادا ومن
 البين ان لا نص في حق ابي بكر والعباس فتعين ان يكون في حق
 علي واجواب ان قضاء عادة الرسول عليه الصلوة والسلام
 بالنص فيه اى في حق الامام كعلي اى كاستخلافه على المدينة
 لمخروجه منها وللشفقة حتى علم ان اب الاستخفاء ممنوع بل لما علم

ان الصحابة يقومون بذلك التعيين ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم
الحاجة اليه كما انه لم ينص على كثير من الاحكام الشرعية بل وكلها
الى اراء المجتهدين الذين هم حماة الدين واعلام الشرع والاجماع
على حقيقة امامة احد الثلاثة ابي بكر وعلي والعباس ولم ينادع
اي لم ينادع علي والعباس ابا بكر ولو لم يكن على الحق لنا رعاه معاوية
اي كانا نزع علي معاوية وينفيه اي ينفي عدم منازعة علي ابي بكر
مع كون ابي بكر غير محقق العصمة التي تشتت طونها بالصحة الامامة
والعادة فانها تقضي بالمنازعة في مثل ذلك واما الظواهر الدالة على
امامة تفصيلا كما ناولكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون
الصلوة ويؤتوا الزكاة وهم راكعون اذا المراد بالولي هنا المتصرف
والمصرف في الامة هو الامام وقد اجمع المفسرون على ان المراد
بالذين يقيمون الصلوة الى قوله وهم راكعون على فانه كان في الصلوة
راكعا فسأله سائل فاعطاه خاتمة فنزلت الآية واية المباهلة
وهي قوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا وابنائكم ونساءنا ونساءكم
وانفسنا وانفسكم فان قوله انفسنا لم يرد به نفس النبي لان
الانسان لا يدعو نفسه بل المراد به على دللت عليه الاجماع الصحيحة
انه عليه الصلوة والسلام دعي عليا الى ذلك المقام وليس تقصر على
على نفس محمد حقيقة فالمراد المساواة في الفضل والكمال ترك العلية
في فضيلة النبوة فقط وبقي فيها عداها وخير العديين وهو انه عليه
الصلوة والسلام احضر القوم بعد رجوعه عن حجة الوداع بغدير
خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالحجفة وامتجمع الرجال فضعه
عليها وقال الست اولي بكم من انفسكم قالوا بلى قال من كنت مولاه
فعلني مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره
واخذل من حذله وخبر الطير وهو قوله عليه الصلوة والسلام
حين اهدى اليه طائر مشوى اللهم انتني باحب خلقك اليك

ياكل معنى هذا الطير فاق على واكل معه الطائر فهي معارضه
ينجو قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منهم وعملوا الصالحات
ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلكم ويمكن
لهم دينهم الذي ارتضى لهم فان الخطاب للصحابة واكل الجمع
ثلاثة وعد الله حق فوجب ان يوجد في جماعة منهم خلافة يمكن
بها الدين ولم يوجد على هذه الصفة الاخلافة الخلفاء الاربعة
فهي التي وعد الله بها وبقوله عليه الصلوة والسلام الخلافة بعد
ثلاثون سنة ثم تعيين ملكا عضوضا وبقوله عليه الصلوة و
السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر واكل مراتب الامر
الجوان وبه اي وبهذا النص ثبتت امامة ابي بكر وبالاجماع
ايضا والامامة لعمر بن الخطاب بكر ولعثمن وعلي بالبيعة والفضل
اي الاكثر ثوابا عند الله على الترتيب وعند الشيعة على ومحاربوه
كثرة لقوله عليه الصلوة والسلام حرك بك يا علي حرب وفي مخالفيه
خلاف وماخذ عدم الكفران الطاعة واجبة وترك الواجب
والمسئلة اي مسئلة التفضيل ظنية وذلك لان النصوص
متعارضة ولهم اي للشيعة في سوق الامامة في اولاده اي اولاد
على تشعب فقال الجناحية منهم الارواح تتناسخ وكان روح
الله في آدم ثم في شيث ثم الانبياء والائمة حتى انتهت الى علي واولاده
الثلاثة الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية ثم الى عبد الله بن معاوية
ابن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين وهو حي بجبل اصبهان وقال
المنصورية منهم الامامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين وعرج الى
السماء الى غير ذلك من خرافاتهم وقيل اي قال الامامية لا يجوز
امامة المفصول لانه قيم عقلا فان من الزم الشافعي حضوره
بعض احاد الفقهاء والعمل بفتواه عدس فيها قاضيا بغير قضية العقل
وقيل اي قال الاكثرون يجوز اذ لعله اي المفصول اصلح للامامة

من الفاضل اذ المعتبر في ولاية كل امر والقيام به معرفة مصالحه
 ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ورب مفضل في عمله وعمله هو
 بالزعامه اعرف وبشرائطها اقوم وقيل لا يجوز امامة المفضل
 ما لم تثر امامة الفاضل للفتنة ويجب تعظيم الكل اي كل الصلابة
 والكف عنهم لان الله اشى عليهم ورضى عنهم والرسول اجهم دل
 عليه الكتاب كقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار
 وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه يسعي نورهم
 بين ايديهم وقوله والذين معه اشد على الكفار رجاء بينهم تراهم
 ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضى الله
 عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الايات
 الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله تعالى والحديث كقوله عليه
 الصلوة والسلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم وقوله لا تسبوا
 اصحابي فلوان احدم انفق مثل احدى ما بلغ مداحهم ولا نصيقه
 وقوله اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدى فمن احبهم فبحبى احبهم ومن
 ابغضهم فببغضى ابغضهم ومن اذامهم فقد اذانى ومن اذانى فقد
 اذى الله فيوشك ان ياخذني الى غير ذلك من الاحاديث المشهورة
 في الكتب الصحاح وما اثرهم كبد لهم الاموال وقعت بينهم كالجمل
 وصفين محامل مذكورة في المطولات وانكرها اي الفتى المشامية
 من المعتزلة مكابرة ومنهم من سكت عنها فان اراد الساكت ان امر
 لا يعنيه كما قال الشافعي وغيره من السلف تلك رداء طهر الله عنها
 ايدينا فلنطهر عنها السنن فلا باس به والعريضة خطأ والفريقين
 وفسقوها والواصلية خطأ واحدهما لا بعينه وفسقوه فشهادة
 الفريقين غير مقبولة على كلا المذهبين وقال الجمهور المخطئون هم
 قتلة عثمان ومحاربوا على لاماتهم الا ان بعضهم كالفاضل بكر
 ذهب الى ان هذه التخطئة لا تبطل حد التفسير ومنهم من ذهب

الى التفسير كاشيعة وكثير من اصحابنا والامر بالمعروف والواجب
 والنهي عن المنكر الحرام من فروع الكفايات وهو من الفروع عندنا
 وانما يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا ظن القبول وظن
 انه لا يثير الفتنة واذا كان بلا تجسس وتفتيش على عورات الناس
 لقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع
 الفاحشة واسوة بالرسول عليه الصلوة والسلام فان لم يسهل
 انه كان لا يتجسس على المنكرات بل يستترها وينكر اظهرها
 جعلنا الله ممن اتبع الهدى واهتدى به فهدى انه والى الهداية
 وكان الفراغ يوم الاثنين العشرين من رمضان المعظم
 سنة اثنين وخمسين ومائة والى الف تمت

حرره الفقير الى ربه القدير سليمان
 غفر الله له ولوالديه واحسن اليه
 الحمد لله على اتمام هذه النسخة المقبولة
 المرغوبة بين علماء المتبحرين
 الواقفين على اسرارها
 ولطائفها ونكاتهما
 اجمعين